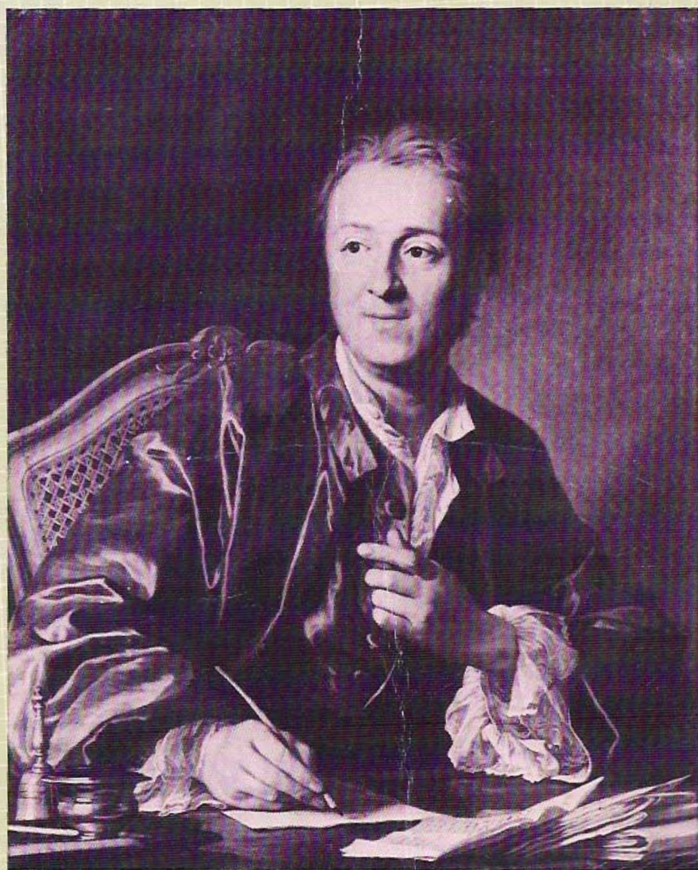
ERNST CASSIRER

FILOSOFÍA DE LA ILUSTRACIÓN



cfe

Sección de Obras de Filosofía

FILOSOFÍA DE LA ILUSTRACIÓN

Traducción de
Eugenio Ímaz

FILOSOFIA DE LA ILUSTRACION

por **ERNST CASSIRER**



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO-ARGENTINA-BRASIL-CHILE-COLOMBIA-ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA-PERÚ-VENEZUELA

Primera edición en alemán,	1932
Primera edición en español,	1943
Segunda edición en español, revisada,	1950
Tercera edición en español, nuevamente revisada,	1972
Primera reimpresión,	1975
Segunda reimpresión,	1981
Tercera reimpresión,	1984
Cuarta reimpresión,	1993

Título original:
Philosophie der Aufklarung

Avda. Picacho Ajusco, 227. 14200 México D. F.
Fondo de Cultura Económica, sucursal para España
Vía de los Poblados (Edif. Indubuilding-Goico, 4-15), 28033 Madrid

I.S.B.N.: 84-375-0350-7
Depósito Legal: M-36.862-1993

Impreso en España

A

Max Cassirer

en su 75 aniversario (18 de octubre de 1932),
con el cariño y veneración de siempre

PRÓLOGO

Este trabajo pretende ser algo menos y algo más, a la vez, que una monografía acerca de la filosofía de la Ilustración. Es mucho menos, porque semejante monografía tendría como tarea principal presentar al lector toda la riqueza de detalles de esa filosofía persiguiendo el origen y la formación de todos sus problemas particulares. Una exposición de tal naturaleza nos está vedada por el carácter de "compendio de las ciencias filosóficas" (*Grundriss der philosophischen Wissenschaften*) que preside a la colección y por la finalidad que se persigue. Dentro del plan general del *Grundriss* no era posible ni pensar en exponer, de una manera total y exhaustiva, todo el haz de cuestiones que se planteó la filosofía de las Luces. En lugar de esta tarea extensiva se ofrece otra intensiva. No se trata tanto de abarcar la Ilustración en su extensión cuanto de alcanzar su hondura peculiar; se trata de presentarla, no en el conjunto de sus resultados y manifestaciones históricos, sino en la unidad de su raíz intelectual y de su principio determinante. Lo conveniente y hacedero en esta ocasión no era la información episódica sobre la marcha, la evolución y los destinos de la filosofía "ilustrada", sino más bien hacer patente el movimiento interno que en ella se verifica y, en cierta medida, la acción dramática de su pensamiento. El atractivo singular y el valor propiamente sistemático de su filosofía reside en este movimiento; en la energía y en la pasión intelectuales que la impelen y van anidando en cada uno de sus problemas. Desde este punto de vista muchas cosas se disponen en unidad que parecería contradicción insoluble, para un intento de abarcar tan sólo los resultados o mezcla ecléctica de motivos intelectuales heterogéneos. Si queremos destacar de modo visible su peculiar sentido histórico, habremos de considerar e interpretar, desde un punto central, todas sus tensiones y toda su inquebrantable fe.

Esta es la interpretación que buscamos en nuestro trabajo. De esta suerte la filosofía de las Luces se conecta con otro tema histórico-filosófico más amplio que, naturalmente, no desarrollaremos sino que aludiremos a él de lejos. Porque el movimiento que tratamos de señalar no es tan cerrado en sí mismo que no rebase el punto inicial y el terminal que le asigna-

mos. Constituye un acto y una fase en aquel total acontecimiento espiritual en cuya virtud el pensamiento filosófico moderno ha conquistado la certidumbre de sí mismo, su seguridad y conciencia específicas. En obras anteriores, sobre todo en *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927) y en *Die Platonische Renaissance in England* (1932), he intentado mostrar otras fases de este gran movimiento de conjunto y de resaltar su significación. El presente estudio compone una unidad con los trabajos anteriores, por su finalidad temática y por su intención metódica. Al igual de ellos, ensaya una manera de considerar la historia de la filosofía que no se contenta con señalar y describir puros resultados sino que pretende destacar las fuerzas constructivas por las que aquéllos han sido formados desde dentro. Este tipo de consideración trata de ofrecer en el desarrollo de las doctrinas y los sistemas una "fenomenología del espíritu filosófico"; pretende perseguir la transparencia y el ahondamiento que este espíritu va ganando, al operar en los problemas puramente objetivos de su propia naturaleza y de su destino, de su carácter fundamental y de su misión. No espero, y mucho menos prometo, poder lograr tal propósito de fundir en un haz todos los estudios previos. Pueden quedar como piedras sillares, cuyo carácter fragmentario no desconozco ni niego; pero espero que cuando llegue su ocasión podrán utilizarse y acomodarse en un gran edificio.

Podemos decir que la filosofía de la Ilustración presenta condiciones especialmente favorables para un ensayo de este tipo. Porque su resultado decisivo y permanente no consiste en el puro cuerpo doctrinal que elaboró y trató de fijar dogmáticamente. En mayor grado de lo que ella misma fue consciente, la época de las Luces ha dependido en este aspecto de los siglos que la precedieron. No ha hecho más que recoger su herencia; la ha dispuesto y ordenado, desarrollado y aclarado, mejor que captar y hecho valer motivos intelectuales originales. Y, sin embargo, la Ilustración, a pesar de esta su dependencia, ha conseguido una forma totalmente nueva y singular del pensar filosófico. También cuando trabaja con un material intelectual dado de antemano, cuando —como ocurre, sobre todo, con su imagen científico-natural del mundo— no ha hecho más que construir sobre los fundamentos dispuestos por el siglo XVII, dio, sin embargo, a todo lo que sus manos

tocaron, un sentido nuevo y ha abierto un nuevo horizonte filosófico. Nada menos porque el proceso universal del filosofar se considera y determina ahora de manera diferente. La Ilustración, en Inglaterra y en Francia, comienza destrozando la "forma" del conocimiento filosófico, el "sistema" metafísico heredado. No cree ya en la legitimidad ni en la fecundidad del "espíritu de sistema"; no ve en él la fuerza de la razón filosófica, sino su limitación e impedimento. Pero al renunciar al *esprit de système* y combatir expresamente en su contra, no por eso renuncia al *esprit systématique,* sino que procura hacerlo valer en una forma más fuerte. En lugar de encerrar la filosofía en los límites de un edificio doctrinal firme, en vez de vincularse a unos axiomas determinados, establecidos para siempre, y a sus consecuencias deductivas, se esfuerza en andar desembarazadamente y, en esta marcha inmanente, trata de desvelar la forma fundamental de la realidad, la forma de todo ser natural y espiritual. La filosofía, en esta actitud, no significa ya un campo especial de conocimientos que se colocaría junto o por encima de los principios del conocimiento natural, jurídico, político, etc., sino que es un medio omnicomprensivo en el que estos principios se forman, se desenvuelven y se asientan. No se separa de la ciencia natural, de la historia, de la jurisprudencia, de la política, sino que constituye su soplo vivificador, la atmósfera en la que únicamente pueden alentar y vivir. Ya no es la substancia separada, abstracta de lo espiritual, sino que representa al espíritu en su totalidad, en su función pura, en su modo específico de indagar y preguntar, en su metódica y en su marcha cognoscitiva. Con esto, todos aquellos conceptos y problemas filosóficos que el siglo XVIII parece tomar sencillamente del pasado, se desplazan a otro lugar y sufren un cambio de sentido, característico. De estructuras fijas y acabadas se convierten en fuerzas activas y de meros resultados en imperativos. Aquí radica la significación propiamente creadora, productiva del pensamiento de la Ilustración. No se pone tanto de manifiesto en cualquier contenido intelectual determinable cuanto en el uso que hace de las ideas filosóficas, en el lugar que les asigna y en la misión que les encomienda. Cuando el siglo XVIII se designa soberbiamente a sí mismo como "siglo filosófico", la pretensión resulta justificada en la medida en que, de hecho, a la filosofía se la restaura en su derecho primordial y se la comprende en su sentido original, "clásico".

No permanece aprisionada en el círculo del pensamiento puro, sino que reclama y encuentra una salida hacia ese orden más profundo del que, como el pensamiento, surge también todo el obrar espiritual del hombre y en el que, según la convicción fundamental de esta filosofía, tiene que fundarse. Se desconoce, por lo tanto, el sentido de esta filosofía de la Ilustración cuando, considerándola como una mera "filosofía reflexiva", se intenta ponerla de lado. Nada menos que Hegel ha sido el primero que ha seguido esta dirección, legitimada luego por el prestigio de su nombre. Pero ya en Hegel mismo encontramos una rectificación característica, porque el juicio del historiador y del filósofo de la historia no coincide en él por completo con el veredicto que pronuncia en su metafísica. En la *Fenomenología del espíritu* traza un cuadro más rico y profundo de la época "ilustrada" que el que acostumbra a darnos en su tendencia puramente polémica. De hecho, el sentido fundamental y el empeño esencial de la filosofía de la Ilustración no se reducen a acompañar a la vida y a captarla en el espejo de la reflexión. Antes bien, cree en la espontaneidad radical del pensamiento; no le asigna un trabajo de mera copia sino que le reconoce la fuerza y le asigna la misión de conformar la vida. No se ha de contentar con articular y poner en orden, sino para mostrar en el acto mismo de la verificación su propia realidad y verdad.

No es posible encontrar ningún camino hacia esta capa profunda de la filosofía de la Ilustración cuando, como hace la mayoría de las exposiciones históricas, se recorre tan sólo el perfil de su corte longitudinal, ensartando todas sus ideas en el hilo del tiempo para mostrar luego el bonito collar. Semejante procedimiento no puede satisfacer en general desde el punto de vista metódico; pero tales deficiencias internas acaso en ningún momento se hacen más patentes que en la exposición de la filosofía del siglo XVIII. Cuando se trata del siglo XVII se puede abrigar la esperanza de poder caracterizar todo su contenido y desarrollo filosóficos persiguiéndolos de "sistema" en "sistema", de Descartes a Malebranche, de Spinoza a Leibniz, de Bacon y Hobbes a Locke. Pero estos hilos conductores se rompen en el umbral mismo del XVIII. Porque el "sistema" filosófico como tal pierde su fuerza vinculatoria y representativa. El mismo Christian Wolff, que mantuvo con todo empeño la forma del sistema, que implicaba para él la verdad peculiar de la filosofía, trató en vano de abarcar y dominar de ese modo

el total de los problemas filosóficos de la época. El pensamiento de la Ilustración rompe constantemente los límites rígidos del sistema y, en los espíritus más ricos y originales, trata de sustraerse siempre al rigor de la disciplina sistemática. Su carácter y su destino no se manifiestan en la forma más clara y pura cuando logra cuajar en cuerpos doctrinales, en axiomas y en principios, sino cuando lo vemos trabado en la marcha del pensar mismo, cuando duda y busca, cuando allana y construye. No es posible reducir a una mera suma de doctrinas particulares todo este movimiento de vaivén, de fluctuación incesante. La "filosofía" peculiar de la Ilustración es distinta del conjunto de lo que han pensado y enseñado sus corifeos, un Voltaire y un Montesquieu, un Hume o un Condillac, D'Alembert o Diderot, Wolff o Lambert. No es posible presentarla como la suma y mera sucesión temporal de sus opiniones, porque no consiste tanto en determinados principios cuanto en la forma y modo de su explanación intelectual. Sólo en la acción y en el proceso de ésta, incesantemente progresiva, podemos captar las fuerzas espirituales que la gobiernan y escuchar los latidos de la íntima vida intelectual de la época. La filosofía de las Luces pertenece a esas obras maestras de tejido intelectual "donde una presión de pedal agita miles de hebras, donde la lanzadera prosigue su vaivén incesante, donde los hilos fluyen imperceptibles". La reconstrucción e interpretación históricas deben considerar como su tarea mayor y auténtica el sacar a luz estas hebras invisibles. Es lo que nos proponemos en este libro, que no pretende ofrecer la historia de cada pensador y de sus doctrinas, sino la historia pura de las ideas de la época, mostrándolas, además de en su aspecto teórico-abstracto, en su eficiencia directa. Tendrá, pues, que descuidar todo un montón de detalles, pero no podrá prescindir de ninguna de las fuerzas esenciales que han formado el cañamazo de esta filosofía y han determinado su visión fundamental de la naturaleza, de la historia, de la sociedad, de la religión y del arte. Si se sigue este camino se verá que la filosofía de la Ilustración, que suele presentarse todavía como una mezcolanza ecléctica de los motivos intelectuales más heterogéneos, está, por el contrario, dominada por unos cuantos pensamientos capitales que nos la presentan como un bloque firmemente articulado. Cualquier exposición histórica tiene que empezar con ellos, porque sólo así tendrá los hilos conductores que la

pueden guiar a través del laberinto de dogmas y doctrinas particulares.

Dentro de los límites de este trabajo no podía emprenderse la crítica sistemática de la filosofía de las Luces. Quisiera, más bien, que le presidiera aquel lema spinoziano: *Non ridere, non lugere, neque detestare, sed intelligere.* Muy raras veces se ha beneficiado el estudio de esta época de una actitud semejante. Se suele considerar como un defecto capital de la misma que careció de la comprensión de lo históricamente lejano y extraño, y que, con ingenua suficiencia, erigió su propio patrón en norma absoluta valedera exclusivamente, midiendo con él todo el pasado histórico. Pero si no es posible eximir a la Ilustración de este pecado, hay que decir también que se le ha hecho expiar con exceso. Pues precisamente ese orgullo suficiente que se le achaca y afea como vicio, es lo que se ha predicado siempre de ella y así ha nacido el haz de prejuicios que todavía impiden una despreocupada estimación histórica. La exposición que presento, ajena a toda intención polémica inmediata, en ningún momento trata de ejercer para "salvar" a la época una crítica explícita de estos prejuicios. Lo que importaba era tan sólo el desarrollo y esclarecimiento históricos y sistemáticos de su contenido y de su problemática filosófica central. Semejante esclarecimiento constituye la condición previa, primera e imprescindible, para la revisión de ese gran proceso que el romanticismo instruyó a la Ilustración. El juicio pronunciado lo aceptan todavía muchos sin crítica alguna, y siempre se oye aquello de la "superficial Ilustración". Conseguiría una de las finalidades esenciales de este libro si, en su virtud, se acallaran esas viejas charlas. No es menester decir que después de la obra de Kant y de la revolución en la manera de pensar llevada a cabo por su *Crítica de la razón pura,* ya no es posible volver sencillamente a las preguntas y respuestas de la filosofía "ilustrada". Pero cuando se escriba una historia de la razón pura, cuyo ámbito trató de perfilar Kant en la sección última de su *Crítica de la razón pura,* no se podrá menos de destacar, por encima de todas, la época que descubrió, la primera, la autonomía de la razón y combatió apasionadamente por ella, haciéndola valer y regir en todos los dominios del ser espiritual. No es posible ninguna historia auténtica de la filosofía con un propósito y una orientación puramente históricos. La mirada hacia el pasado filosófico tiene que ser siem-

pre un acto de autoconocimiento y de autocrítica filosóficos. Me parece llegado el momento de que nuestra época lleve a cabo semejante autocrítica y que se mire en el claro y luminoso espejo que le presenta la época de la Ilustración. Muchas de las cosas que nos parecen hoy en día resultados del "progreso", perderán sin duda alguna su brillo miradas en ese espejo, y otras muchas de las que nos gloriamos se ofrecerán desdibujadas y dislocadas. Pero sería un juicio precipitado y una ilusión peligrosa atribuir la deformación a las imperfecciones del espejo, en lugar de buscar la razón en otra parte. La consigna *Sapere aude!* que Kant señala como lema de la Ilustración, se aplica también a nuestra propia relación histórica con ella. En lugar de rebajarla y de mirarla despectivamente desde nuestra altura, debemos osar el volvernos a medir y confrontarnos interiormente con ella. El siglo que ha contemplado y venerado en la razón y en la ciencia "la suprema fuerza del hombre", ni puede ni debe estar pasado y perdido para nosotros; debemos encontrar un camino, no sólo para contemplarlo tal como fue, sino también para liberar las fuerzas radicales que le dieron su forma.

No puedo concluir este prólogo sin expresar mi agradecimiento al editor del *Grundriss der philosophischen Wissenschaften,* profesor Fritz Medicus, a quien debo la primera incitación para este trabajo y que se ha dignado leer las pruebas del libro. También debo dar las gracias a la señorita Alix Heilbrunner, que ha hecho el índice de autores al final del volumen, facilitando así considerablemente la orientación en el diverso y amplio material manejado en distintos lugares.

ERNST CASSIRER

Hamburgo, octubre, 1932

I. LA FORMA DE PENSAMIENTO DE LA ÉPOCA DE LA ILUSTRACIÓN

1

Al comienzo de su *Ensayo sobre los elementos de la filosofía* presenta D'Alembert un cuadro del estado general del espíritu humano a mediados del siglo XVIII. Parte de la observación de que en los últimos tres siglos que le preceden, y hacia mediados de ellos, se observa una importante transformación de la vida espiritual. En el siglo XV se inicia el movimiento literario-espiritual del Renacimiento; en el XVI llega a su ápice la reforma religiosa; en el XVII el triunfo de la filosofía cartesiana cambia por completo toda la imagen del mundo. También en el siglo XVIII se puede señalar un movimiento análogo. ¿Y cómo podríamos caracterizar su sentido y su tendencia fundamental? "En cuanto observemos atentamente —prosigue D'Alembert— el siglo en que vivimos, en cuanto nos hagamos presentes los acontecimientos que se desarrollan ante nuestros ojos, las costumbres que perseguimos, las obras que producimos y hasta las conversaciones que mantenemos, no será difícil que nos demos cuenta que ha tenido lugar un cambio notable en todas nuestras ideas, cambio que, debido a su rapidez, promete todavía otro mayor para el futuro. Sólo con el tiempo será posible determinar exactamente el objeto de este cambio y señalar su naturaleza y sus límites, y la posteridad podrá reconocer sus defectos y sus excelencias mejor que nosotros. Nuestra época gusta de llamarse la *época de la filosofía.* De hecho, si examinamos sin prejuicio alguno la situación actual de nuestros conocimientos, no podremos negar que la filosofía ha realizado entre nosotros grandes progresos. La ciencia de la naturaleza adquiere día por día nuevas riquezas; la geometría ensancha sus fronteras y lleva su antorcha a los dominios de la física, que le son más cercanos; se conoce, por fin, el verdadero sistema del mundo, desarrollado y perfeccionado. La ciencia

de la naturaleza amplía su visión desde la Tierra a Saturno, desde la historia de los cielos hasta la de los insectos. Y, con ella, todas las demás ciencias cobran una nueva forma. El estudio de la naturaleza, considerado en sí mismo, parece un estudio frío y tranquilo, poco adecuado para excitar las pasiones, y la satisfacción que nos proporciona se compagina más bien con un consentimiento reposado, constante y uniforme. Pero el descubrimiento y el uso de un nuevo método de filosofar despierta, sin embargo, a través del entusiasmo que acompaña a todos los grandes descubrimientos, un incremento general de las ideas. Todas estas causas han colaborado en la producción de una viva efervescencia de los espíritus. Esta efervescencia, que se extiende por todas partes, ataca con violencia a todo lo que se pone por delante, como una corriente que rompe sus diques. Todo ha sido discutido, analizado, removido, desde los principios de las ciencias hasta los fundamentos de la religión revelada, desde los problemas de la metafísica hasta los del gusto, desde la música hasta la moral, desde las cuestiones teológicas hasta las de la economía y el comercio, desde la política hasta el derecho de gentes y el civil. Fruto de esta efervescencia general de los espíritus, una nueva luz se vierte sobre muchos objetos y nuevas oscuridades los cubren, como el flujo y reflujo de la marea depositan en la orilla cosas inesperadas y arrastran consigo otras."[1]

Aquí nos habla uno de los investigadores más destacados de la época y uno de sus portavoces; por eso experimentamos en sus palabras, directamente, el modo y el sentido de toda la vida espiritual del siglo; la época de D'Alembert se halla presa en un poderoso movimiento que la lleva hacia delante; pero ni puede ni quiere darse por satisfecha abandonándose a él, sino que pretende comprenderlo en su "de dónde" y "a dónde", en su origen y su meta. Este saber del propio hacer, esta autognosis y anticipación espirituales, se le figura como el sentido auténtico del pensar en general y la tarea esencial que le corresponde. El pensamiento no se afana tanto

[1] D'Alembert, "Éléments de Philosophie" I; *Mélanges de Littérature, d'Histoire et de Philosophie,* Amsterdam, 1758, IV, pp. 1 *ss.*

por metas nuevas, todavía desconocidas, sino que quiere saber a dónde se encamina y pretende perfilar la dirección de la marcha con su propia actividad. Se enfrenta al mundo con la fresca alegría del descubridor y también con su virginal osadía; espera constantemente nuevas revelaciones y, sin embargo, ni su curiosidad ni su avidez intelectual se orientan exclusivamente en este rumbo. Con más hondura y mayor pasión le acucian otros problemas: qué es él mismo, el pensamiento, y de qué es capaz. Siempre retorna, de sus exploraciones descubridoras, destinadas a ensanchar el horizonte de la realidad *objetiva,* a su punto de partida. La frase de Pope: *The proper study of mankind is man* nos proporciona la expresión breve, acuñada, de este sentimiento fundamental de la época. Siente ésta que en ella opera una nueva fuerza; pero, más que las *creaciones* que esa fuerza hace surgir de continuo, le interesa la forma y manera de su *actividad.* No sólo se alegra de sus resultados, sino que rastrea el modo de su actuación y trata de darse cuenta de ella. En este sentido se presenta el problema del "progreso" espiritual para todo el siglo XVIII. Apenas si siglo alguno está impregnado tan hondamente y ha sido movido con tanto entusiasmo por la idea del progreso espiritual como el siglo de las Luces. Pero se desconoce el sentido hondo y la médula misma de esta idea si se entiende el "progreso" tan sólo en el aspecto *cuantitativo,* como una pura *ampliación* del saber, como un *progressus in indefinitum.* Al lado de la expansión cuantitativa tenemos siempre un determinante cualitativo; al ensanchamiento continuo que se opera en la periferia del saber acompaña, siempre, una retroversión, cada vez más consciente y decidida, hacia el centro auténtico y peculiar. Se busca la multiplicidad para con ella y a través de ella tomar conciencia de esta unidad; se entrega uno a la amplitud del saber con el sentimiento y la segura previsión de que ni debilita ni disuelve al espíritu, sino, por el contrario, lo regresa hacia sí mismo y en sí mismo lo "concentra". Pues constantemente se pone de manifiesto que las diversas direcciones que el espíritu tiene que emprender, si pretende descifrar la totalidad de la realidad y formarse la

imagen correspondiente, sólo en apariencia divergen. Estas direcciones, consideradas objetivamente, parecen divergentes, pero las diferentes energías del espíritu se adensan en un centro de fuerza común. La multiplicidad y variedad de los ámbitos en que se mueve significan tan sólo el despliegue y el desarrollo completos de una fuerza por esencia homogénea y unitariamente informadora. Cuando el siglo XVIII quiere designar esta fuerza, cuando pretende condensar su esencia en una sola palabra, apela al sustantivo *razón*. La razón se le convierte en punto unitario y central, en expresión de todo lo que anhela y por lo que se empeña, de todo lo que quiere y produce. Pero sería falso y precipitado que el historiador que contempla este siglo fuera a contentarse con tal característica y creyera tener en ella un punto de arranque y apoyo seguros. Porque allí, precisamente, donde el siglo ve una meta y un fin, se le presenta al historiador el incentivo y el comienzo de una investigación; allí donde le parecía hallar una respuesta se encuentra en la auténtica cuestión. El siglo XVIII está saturado de la creencia en la unidad e invariabilidad de la razón. Es la misma para todos los sujetos pensantes, para todas las naciones, para todas las épocas, para todas las culturas. Del cambio de los principios religiosos y de las normas morales, de las opiniones y los juicios teóricos, podemos decantar algo sólido y perdurable que, en su identidad y permanencia, expresa la naturaleza propia de la razón. Para nosotros —aunque coincidamos sistemática y objetivamente con determinadas grandes metas de la filosofía "ilustrada"— la palabra "razón" ha perdido su simplicidad y su significación unívoca. Apenas si podemos emplearla sin que visualicemos vivamente su *historia*, y con frecuencia nos estamos dando cuenta de cuan fuerte ha sido el *cambio de significado* sufrido en el curso de esa historia. Esta circunstancia nos advierte de cuan poco nos puede servir la palabra "razón" o "racionalismo" para una caracterización puramente histórica. El supraconcepto puro, como tal, resulta vago e indeterminado y recibe su propio perfil cuando se le añade la *differentia specifica* correspondiente. ¿Dónde encontrar esta diferencia específica para el siglo XVIII? Si él se llama a sí

mismo el siglo de la razón y de la filosofía, ¿dónde reside lo singular y determinante de esta designación? ¿En qué sentido se toma aquí la palabra filosofía, qué tareas especiales se le encomiendan y qué recursos tiene a su disposición para dominarlas y para montar la doctrina del mundo y del hombre sobre un cimiento seguro?

Si comparamos la respuesta que el siglo XVIII ha dado a esta cuestión con las que encuentra al iniciar su faena intelectual, se destaca en seguida un rasgo *negativo*. El siglo XVII consideró como misión propia del conocimiento filosófico la construcción de "sistemas" filosóficos. Entiende que no se ha logrado un verdadero saber "filosófico" hasta que el pensamiento no alcanza, partiendo de un ente supremo y de una certeza fundamental, máxima, intuible, expandir la luz de esta certeza sobre todos los seres y saberes derivados. Esto se consigue cuando, mediante el método de la demostración y de la consecuencia rigurosa, se enlazan a la certeza primordial, de manera mediata, otros principios y, por la vía de este encadenamiento, se recorren todos los eslabones de lo cognoscible, sin que pueda destacarse de la totalidad ningún miembro de esta cadena. Ni puede explicarse por sí mismo. La única explicación consiste en la "derivación", en la rigurosa *deducción* sistemática, mediante la cual se le retrotrae al fondo del ser y de la certeza y se mide su distancia de ese fondo y el número de miembros intermedios que de él le separan. El siglo XVIII renunció a este género y a esta forma de deducción, de derivación y fundación sistemáticas. Ya no compite con Descartes, Malebranche, Leibniz y Spinoza por el rigor sistemático y la perfección sistemática. Busca otro concepto de la verdad y de la "filosofía", un concepto que las amplíe, que les dé una forma más libre y móvil, más concreta y viva. La Ilustración no recoge el ideal de este estilo de pensar en las enseñanzas filosóficas del pasado, sino que lo forma ella misma según el modelo que le ofrece la ciencia natural de su tiempo. Se trata de resolver la cuestión central del *método* de la filosofía, no ya volviendo al *Discurso del método* de Descartes, sino, más bien, a las *regulae philosophandi* de Newton. Y la solución que se obtiene empuja in-

mediatamente la consideración intelectual en una dirección completamente nueva. Porque el camino de Newton no es la pura deducción, sino el análisis. No comienza colocando determinados principios, determinados conceptos generales para abrirse camino gradualmente, partiendo de ellos, por medio de deducciones abstractas, hasta el conocimiento de lo particular, de lo "fáctico"; su pensamiento se mueve en la dirección opuesta. Los *fenómenos* son lo dado y los *principios* lo inquirido. Si éstos son πρότερον τῇ φύσει aquéllos formarán siempre el πρότερον πρὸς ἡμᾶς. Por esto, el verdadero método de la física no podrá consistir jamás en partir de un punto inicial cualquiera, arbitrariamente supuesto, de una "hipótesis", para luego desarrollar por completo las conclusiones implícitas en ella. Semejantes hipótesis se pueden inventar a discreción y modificar y transformar a placer y, cada una de ellas, lógicamente considerada, tiene la misma dignidad que las otras. No podremos pasar de esta equivalencia e indiferencia *lógicas* a la verdad y determinación *físicas* si no buscamos el patrón en otro lugar. Un punto de partida realmente *unívoco* no nos lo pueden proporcionar la abstracción y la "definición" física, sino tan sólo la experiencia y la observación. Con esta aseveración, ni Newton ni sus discípulos y sucesores mantienen en modo alguno una *oposición* entre "experiencia" y "pensamiento", ni abren un abismo entre el campo del pensamiento puro y el de lo fáctico puro. No se afirma una oposición del *tipo de validez*, un dualismo metódico entre *relations of ideas*, por un lado, y *matter of fact*, por otro, tal como se las expresa en su mayor rigor en la *Enquiry Concerning Human Understanding* de Hume. Porque lo que se busca, y lo que se presupone como consistencia inquebrantable, es el orden y legalidad absolutos de lo real; esta legalidad significa que lo fáctico, en cuanto tal, no es *mero* material, no es una masa inconexa de singularidades, sino que muestra en sí una forma que la penetra y domina. Esta forma se nos da en su determinabilidad *matemática*, en su figuración y articulación según número y medida. Pero no pueden ser anticipadas por meros conceptos; sino que ha de encontrárselas en lo fáctico. El camino nos

lleva, por lo tanto, no de los conceptos y principios a los fenómenos, sino al revés. La observación es el *datum*, lo dado, el dato; el principio y la ley el *quaesitum*, lo buscado. Esta nueva jerarquía metódica es la que presta su sello a todo el pensar del siglo XVIII. En modo alguno se desestima el *esprit systématique*, ni menos se le hace a un lado; pero con el mayor rigor se le diferencia del *esprit de sistème*. Toda la teoría del conocimiento de este siglo se esfuerza en fijar esta diferencia. La introducción de D'Alembert a la *Enciclopedia* la coloca en el centro de la investigación y el *Traité des systèmes* de Condillac proporciona a esa idea su forma explícita y su fundamento. Se ensaya la crítica histórica de los grandes sistemas del siglo XVII, se trata de mostrar que cada uno de ellos ha fracasado porque, en lugar de mantenerse en los hechos y de formar los conceptos sobre ellos, ha elevado unilateralmente cualquier concepto único a la categoría de dogma. Frente a este espíritu de sistema se proclama ahora una nueva alianza entre el espíritu "positivo" y el "racional". No se hallan en contradicción, pero su síntesis verdadera no se logrará si no se permanece en el camino recto de la mediación. No se buscan el orden, la legalidad, la "razón" como una regla que se puede captar y expresar "antes" de los fenómenos, como su *a priori*; más bien, se muestran en ellos como la forma de su vinculación íntima y de su conexión inmanente. Y no se procura anticipar esta "razón" con la forma de un sistema cerrado, sino que se la hace desplegar poco a poco del conocimiento progresivo de los hechos y manifestarse de modo cada vez más claro y completo. La nueva lógica que se busca, y con respecto a la cual se está convencido que se encontrará siempre en el camino del saber, no es la lógica de los escolásticos ni la del concepto matemático puro, sino mejor la "lógica de los hechos". El espíritu tiene que abandonarse a la plenitud de los fenómenos y regularse incesantemente por ellos, porque debe ser seguro y, lejos de perderse en aquella plenitud, encontrar en ella su propia verdad y medida. De este modo se alcanza la auténtica correlación de "sujeto" y "objeto", de "verdad" y de "realidad" y se establece entre ellos la forma de "adecuación", de co-

rrespondencia, que es condición de todo conocimiento científico.

El pensamiento de la Ilustración entresaca de la marcha efectiva de la ciencia desde la época de su restauración la prueba concreta, directa, convincente, de que esta unión y conciliación de lo positivo y lo racional no es antojadiza, sino algo alcanzable, un ideal que se puede cumplir con todo rigor. El paso que ha seguido el conocimiento de la naturaleza y las diversas etapas que atravesadas le señalan este ideal de manera palpable. Porque puede perseguir paso a paso el avance victorioso del espíritu analítico moderno que en el transcurso de escaso siglo y medio sometió la totalidad de lo real y pareció haber alcanzado, por fin, la gran meta de unificar la multiplicidad de los fenómenos naturales en una sola regla universal. Y esta formulación *cosmológica,* tal como se presenta en la ley de la atracción universal de Newton, no fue hallada accidentalmente ni revelada por diversos tanteos, sino que el hecho de su descubrimiento ponía de manifiesto un camino rigurosamente metódico. Newton termina lo que Keplero y Galileo habían iniciado, y los tres nombres no designan sólo a tres grandes personalidades de la investigación, sino que significan los hitos del conocimiento y del pensar científico-natural. Keplero parte de la observación de los fenómenos celestes y conduce esta observación a un grado de exactitud matemática como no se había alcanzado hasta entonces. Con un esfuerzo infatigable y minucioso llega hasta las leyes que expresan la forma de las órbitas planetarias y determina la proporción entre la periodicidad de cada planeta y su distancia con respecto al Sol. Pero este conocimiento fáctico constituye tan sólo el primer paso. La teoría del movimiento de Galileo se propone una tarea más amplia y su problema lleva a una capa más profunda de la elaboración conceptual de la ciencia natural, porque ya no se trata de dominar un círculo, tan amplio y tan importante, de *fenómenos naturales,* sino de alcanzar el fundamento general de la dinámica, de la *teoría* de la naturaleza como tal. Y Galileo se da cuenta de que la contemplación directa de la naturaleza no está a la altura de esta tarea, sino que tiene

que llamar en su ayuda a otros medios de conocimiento y a otras funciones espirituales. Los fenómenos de la naturaleza se presentan a la intuición como acaeceres unitarios, como totalidades indivisas. Capta estos acaeceres en su puro "qué" y puede describirlos en su perfil total, en el modo y manera de su transcurso; pero esta forma de descripción no alcanza el nivel de una "explicación" efectiva. Porque para la explicación de un fenómeno natural no basta que nos lo hagamos presente en su existencia y en su "ser así", sino que es menester hacer patente cada una de las *condiciones* bajo las cuales se origina y conocer con todo rigor la clase de dependencia que con ellas guarda. No podemos satisfacer esta exigencia si no descomponemos el cuadro unitario del fenómeno que nos ofrecen la intuición y la observación inmediatas y lo reducimos a sus diferentes factores constitutivos. Este proceso analítico constituye para Galileo el supuesto previo de todo conocimiento riguroso de la naturaleza. El método de la formación conceptual científico-natural es, a la vez, "resolutivo" y "compositivo". Sólo cuando descomponemos un hecho, aparentemente simple, en sus elementos y lo volvemos a reconstruir valiéndonos de esos elementos, podremos comprenderlo. Un ejemplo clásico de este proceder nos lo ofrece Galileo en su descubrimiento de la trayectoria parabólica de los proyectiles. La forma de la trayectoria de un cuerpo lanzado no podía captarse directamente en la intuición ni en un gran número de observaciones particulares. Es verdad que la intuición nos ofrece ciertos rasgos de los más generales; nos muestra que a una fase de ascenso sigue una fase de descenso, etcétera; pero no nos proporciona ningún rigor ni exactitud en la determinación. Conseguimos abarcar el hecho en una forma exacta, realmente matemática, cuando descendemos del fenómeno mismo a las diversas condiciones que le dominan, y logramos considerar, en sí mismo, cada círculo condicionante que en él se cruza e investigamos su ley. De este modo se encuentra la ley de la trayectoria parabólica; el incremento y la disminución de las velocidades se fijan con rigor en cuanto logramos mostrar el fenómeno de la proyección como un acaecer *complejo*, cuya determinación depende

de dos "fuerzas" diferentes, la del impulso original y la de la gravedad. En este limpio ejemplo se nos ofrece ya todo el futuro desarrollo de la física como en un esquema sencillo que contiene por completo su estructura metódica. La teoría de Newton conserva y corrobora todos los rasgos que ya aquí se destacan con claridad. Porque también ella descansa en la combinación de los métodos resolutivo y compositivo. Tiene su punto de arranque en las tres leyes de Keplero; pero no se contenta con interpretar estas leyes de suerte que no resulten más que la expresión de un hecho sencillo de la observación. Antes bien, trata de retrotraer este hecho a sus supuestos y de mostrarlo como una consecuencia necesaria de la cooperación de diferentes condiciones. Era menester, primero, medir íntegramente y conocer el modo de determinación de cada uno de estos círculos de condiciones. Así, el fenómeno del movimiento de los planetas, que Keplero concibió como un todo, se muestra como un algo complejo. Se le reduce a dos formas fundamentales de legalidad: a la ley de la libre caída de los cuerpos y a la del movimiento centrífugo. Los dos grupos de leyes habían sido investigados y demostrados con rigor, separadamente, por Galileo y por Huyghens, y ahora se quería aunar lo encontrado de un solo vistazo intelectual. La gran aportación de Newton reside en esta unificación; no tanto en haber encontrado un hecho antes desconocido, en haber logrado nuevo material, sino más bien en el *moldeamiento* del material empírico. La estructura del cosmos no será únicamente vista, sino *vista con transparencia.* Y consigue esta forma de visión cuando el *pensamiento* matemático se dirige a aquél y le somete a su forma de análisis. Cuando Newton, con su cálculo de fluxiones, y Leibniz, con su cálculo infinitesimal, crean un *instrumento* universal para este proceder, parecen mostrar, por primera vez en pleno rigor, la posibilidad de "concebir la naturaleza". El camino del conocimiento natural nos lleva a lejanías inciertas; pero su dirección está ya resuelta, porque el punto de partida y el de llegada no están determinados exclusivamente por la naturaleza de los objetos, sino por el modo específico y por las fuerzas específicas de la razón.

La filosofía del siglo xviii se enlaza por doquier con este ejemplo único, con el paradigma metódico de la física newtoniana; pero lo aplica universalmente. No se contenta con considerar el análisis como el gran instrumento intelectual del conocimiento físico-matemático, sino que ve en él arma necesaria de todo pensamiento en general. A mediados del siglo la victoria de esta concepción es definitiva. Y por mucho que los diversos pensadores y las diversas escuelas difieran en sus *resultados,* coinciden en estas *premisas* epistemológicas. Hablan el mismo lenguaje el *Tratado de metafísica* de Voltaire, la introducción a la *Enciclopedia* de D'Alembert y la investigación sobre los principios de la teología natural y de la moral de Kant. Expresan que el método auténtico de la metafísica coincide en el fondo con el que Newton introdujo para el conocimiento de la naturaleza y que en este terreno resulta tan fecundo. Declara Voltaire que el hombre en cuanto osa penetrar en la esencia interna de las cosas y trata de conocerlas en lo que son en sí mismas, se da cuenta inmediata de los límites de su capacidad y se siente en la situación del ciego que pretende hacer juicios sobre la naturaleza de los colores. Pero el análisis es el bastón que la bondadosa naturaleza ha colocado en las manos de este ciego. Apoyado en él puede caminar a tientas entre los fenómenos, darse cuenta de su sucesión, tener la certeza de su orden, y es todo lo que necesita para su orientación espiritual, para estructurar su vida y su conciencia.[2] "Nunca debemos apoyarnos sobre puras hipótesis; ni comenzar con el descubrimiento de cualquier principio y proceder luego a explicarlo todo. Debemos empezar por la desarticulación exacta del fenómeno conocido. Si no nos ayudamos con el compás del matemático y la antorcha de la experiencia, jamás podremos dar un paso hacia adelante." Pero armados con estos dos instrumentos podemos y debemos arriesgarnos en la alta mar del saber. Habrá que renunciar a la esperanza de arrebatar jamás a las cosas su último secreto, de penetrar en el *ser absoluto* de la materia o del alma humana, pero en modo alguno se cierra para nosotros el "interior de la naturaleza" si

[2] Voltaire, *Traité de Métaphysique,* cap. v.

por tal entendemos su orden y legalidad *empíricos*. En este medio podemos asentarnos bien y viajar en todas direcciones. La fuerza de la razón humana no consiste en *romper* este círculo y encontrar un camino, una salida hacia el reino de lo trascendente, sino que nos enseña a medirlo íntegramente y a sentirnos albergados en él. Se muestra, de nuevo, un cambio característico del significado del concepto de razón frente a la concepción del siglo XVII. Para los grandes sistemas metafísicos de este siglo, para Descartes y Malebranche, para Spinoza y Leibniz, la razón es la región de las "verdades eternas", verdades comunes al espíritu humano y al divino. Lo que conocemos y contemplamos, en virtud de la razón, lo contemplamos inmediatamente "en Dios": cada acto de la razón nos asegura la participación en la naturaleza divina y nos abre el reino de lo inteligible, de lo suprasensible puro. El siglo XVIII maneja a la razón con un sentido nuevo y más modesto. No es el nombre colectivo de las "ideas innatas", que nos son dadas con anterioridad a toda experiencia y en las que se nos descubre la esencia absoluta de las cosas. La razón, lejos de ser una tal *posesión*, es una forma determinada de *adquisición*. No es la tesorería del espíritu en la que se guarda la verdad como moneda acuñada, sino más bien la fuerza espiritual radical que nos conduce al descubrimiento de la verdad y a su determinación y garantía. Este acto de garantizar es el núcleo y supuesto imprescindible de toda verdadera seguridad. Todo el siglo XVIII concibe la razón en este sentido. No la toma como un *contenido* firme de conocimientos, de principios, de verdades, sino más bien como una *energía*, una fuerza que no puede comprenderse plenamente más que en su *ejercicio* y en su *acción*. Lo que ella es y puede, no cabe apreciarlo íntegramente en sus resultados, sino tan sólo en su *función*. Y su función más importante consiste en la fuerza de juntar y separar. Separa lo puramente fáctico, lo sencillamente dado, lo creído por testimonios de la revelación, de la tradición y de la autoridad; no descansa hasta que no lo resuelve en sus componentes simples y en los *motivos* últimos del creer y "tener por verdadero". Pero después de este trabajo de resolución comienza

el de reconstrucción. La razón no puede descansar en los *disjecta membra;* le es menester construir con ellos una nueva estructura, un todo verdadero. Pero al *crear* ella misma este todo, al acomodar las partes de un todo según una regla que ella misma dispone, se le hace completamente transparente la estructura del edificio que surge así. Comprende esta estructura porque es capaz de reconstruirla, de copiarla en la totalidad y en la secuencia ordenada de cada uno de sus momentos. Este *movimiento* espiritual doble es el que caracteriza por completo el concepto de razón, no como concepto de un ser, sino de un *hacer.* Tal convencimiento abre brecha en los más dispersos campos de la cultura del siglo XVIII. La famosa sentencia de Lessing de que hay que buscar la fuerza radical de la razón no en la *posesión* de la verdad, sino en su *conquista,* encuentra por doquier su paralelo en la historia espiritual del siglo XVIII. Montesquieu trata de ofrecer un fundamento teórico general al supuesto de que el afán de saber, la curiosidad intelectual insaciable que no nos permite descansar en ningún conocimiento adquirido, sino que nos lleva, siempre, de una idea a otra, pertenece a la esencia del alma humana: *Notre âme est faite pour penser, c'est à dire pour apercevoir: or un tel être doit avoir de la curiosité, car comme toutes les choses sont dans una chaîne où chaque idée en précède une et en suit une autre, on ne peut aimer voir une sans desirer d'en voir une autre.* La *libido sciendi,* que la dogmática teológica proscribe y condena como soberbia espiritual, se reconoce aquí como constitución necesaria del alma, restableciéndola, por lo tanto, en su derecho original. La finalidad esencial que se impone a sí misma la cultura del siglo XVIII consiste en la defensa y el fortalecimiento de esta forma de pensamiento, en esto reside su misión más importante y no en la pura adquisición y ampliación de determinados conocimientos positivos. También, por lo que respecta a la *Enciclopedia,* convertida en arsenal de todos esos conocimientos, puede mostrarse inequívocamente esta tendencia fundamental. Su fundador, Diderot, declara que no pretende, tan sólo, transmitir un determinado acervo de conocimientos; desea provocar un cambio en la *manera de pen-*

sar, pues ha sido redactada *pour changer la façon commune de penser.*[3] La conciencia de esta tarea prende en todos los espíritus, los agita, y origina en ellos un sentimiento desconocido de tensión interior. Hasta los pensadores más reposados y sensatos, los propiamente "científicos", se sienten arrebatados por el movimiento. No osan, todavía, fijarle su meta definitiva; pero no pueden sustraerse a su ímpetu y parecen vislumbrar que con él se prepara para la humanidad un porvenir nuevo. *Je ne sais si j'ai trop bonne opinion de mon siècle* —dice, por ejemplo, Duclos en sus *Considérations sur les Moeurs de ce Siècle*—, *mais il me semble qu'il y a une certaine fermentation universelle... dont on pourrait diriger et hâter les progrès par una éducation bien entendue.* Porque no es que se quiera sencillamente dejarse llevar por las fuerzas que operan en esa fermentación, sino que se pretende comprenderla y dominarla en consecuencia; no se anhela tan sólo abandonarse al torrente de las nuevas ideas, sino echar mano del timón y llevar la nave del espíritu hacia determinadas metas.

El primer paso en esta dirección lo da el siglo XVIII con su busca de fronteras limpias entre el espíritu *matemático* y el *filosófico.* Se propuso así una tarea difícil e íntimamente dialéctica, porque se trataba de dar satisfacción homogénea a dos misiones diferentes y hasta en apariencia opuestas. No había que romper el vínculo entre matemática y filosofía, ni tan siquiera que aflojarlo, pues la matemática era "el orgullo de la razón humana", su piedra de toque, su auténtico control y garantía. Pero por otra parte se ponía de manifiesto, cada vez con mayor evidencia, que en esta fuerza, cerrada en sí misma, residía también una cierta limitación, pues si constituía el modelo ejemplar de la razón, no podía medirla y agotarla por completo en su *contenido.* Así se inicia un proceso intelectual peculiar, que parece movido por fuerzas polarmente contrapuestas. El pensar filosófico trata de desvincularse de la matemática y, a la vez, de mantenerse firme en ella; trata de emanciparse de su soberanía exclusiva pero sin menoscabarla, pues pretende fundarla en otra forma. Con-

3 Cf. Ducros, *Les Encyclopédistes*, París, 1900, p. 138.

sigue ambas cosas cuando, reconociendo en su núcleo y sentido el puro análisis que constituye la forma fundamental del pensar matemático de la época moderna, lo exalta, sin embargo, en razón precisamente de esta su función universal, del campo de lo puramente matemático, por encima del dominio de la magnitud y del número. Los primeros gérmenes de este movimiento intelectual se presentan ya claramente en el siglo XVII. El tratado de Pascal *De l'esprit géometrique* se inspira en la preocupación de fijar con claridad las fronteras entre ciencia natural matemática y ciencia del espíritu. Al *esprit géometrique* opone el *esprit fin* y trata de mostrar cómo ambos difieren en su estructura y en su ejercicio. Pero esta nítida frontera pronto se disipa. "El espíritu geométrico —declara, por ejemplo, Fontenelle en el prólogo a su ensayo *De l'utilité des mathématiques et de la physique*—[4] no se halla vinculado de modo tan exclusivo a la geometría que no pueda aplicarse a otros dominios. Una obra de moral, de política, de crítica y hasta de retórica, en igualdad de circunstancias, será tanto más bella y perfecta si está concebida con espíritu geométrico." El siglo XVIII recoge el problema y lo resuelve en el sentido de que si se comprende por espíritu geométrico el espíritu del puro análisis, su aplicación es ilimitada y no se vincula a ningún terreno particular de problemas. Se tratará de probar esta tesis en dos direcciones diferentes. El análisis, cuya fuerza se demostró hasta ahora en el dominio de los números y de las magnitudes, se aplicará en adelante por un lado al ser *psíquico* y por otro lado al *social.* En ambos casos habrá que suministrar la prueba de que también en esos campos se abre una nueva comprensión; que se hace accesible al dominio de la razón un nuevo ámbito, de la mayor importancia, en cuanto acierte a someterlo a su metódica específica el método de la descomposición analítica y de la reconstrucción. Por lo que se refiere a la realidad *psíquica* parece que, por la forma en que concretamente se nos da y en que es *vivida* de inmediato, se burla de un intento semejante. Se nos presenta, en efecto, en una plenitud sin límites y en una multiplicidad infinita.

[4] *Oeuvres,* I, p. 34.

Ninguno de sus momentos, ninguna de sus formas semeja a otra; ningún contenido se reproduce de la misma manera. En la corriente del acaecer psíquico, en su continuo oleaje, jamás se dan dos ondas que posean, realmente, una y la misma forma; cada una surge como de la nada, como única e irreversible, y amenaza con hundirse de nuevo en la nada. Y, sin embargo, según la concepción dominante de la psicología del XVIII, esta diversidad completa, esta heterogeneidad y fugacidad de los contenidos psíquicos, no es más que apariencia. La aguda mirada reconoce también en esta variabilidad casi ilimitada de lo anímico el fondo firme, los elementos fundamentales permanentes. Será misión de la *ciencia* sacar a luz estos elementos, que se sustraen a la vivencia inmediata, y ponerlos delante de la vista en clara potencia y en distinción nítida. Tampoco aquí se da ninguna multiplicidad y variedad que, en definitiva, no pueda reducirse a una suma de unidades; ningún devenir al cual no le sirva de base un ser constante. Si de las formaciones psíquicas pasamos a sus fuentes y orígenes primeros, se muestran por doquier esta unidad y esta relativa sencillez. La psicología del siglo XVIII sobrepasa en ambas afirmaciones a su maestro Locke. Éste se había contentado con mostrar dos fuentes fundamentales de lo anímico y, así, junto a la "sensación" considera a la "reflexión" como la otra forma independiente, irreductible; pero sus discípulos y continuadores tratan de eliminar por diferentes caminos este dualismo y de llegar a un fundamento rigurosamente "unitario". Berkeley y Hume abarcan la "sensación" y la "reflexión" en la "percepción" y tratan de mostrar cómo esta expresión única agota todo lo que se ofrece en la experiencia interna o externa como objeto de la naturaleza o como contenido del propio yo. Y Condillac ve el valor de su obra y el progreso esencial que cree haber conseguido sobre Locke en que, conservando el método general enseñado por éste, lo extiende a un nuevo dominio de hechos psíquicos fundamentales. El arte analítico de Locke triunfa en la desarticulación de las ideas, pero se agota también en este trabajo. Nos muestra cómo cualquier representación, por muy compleja que sea, se edifica con las piedras

de la percepción sensible o de la autopercepción y cómo tienen que acomodarse aquéllas, recíprocamente, para dar origen a las múltiples formas de lo psíquico. Pero, como le reprocha Condillac, Locke se detiene en este desarticular las *formaciones* psíquicas. A esto limita su procedimiento, en lugar de extenderlo a la totalidad del acontecer y del *hacer* psíquico, en lugar de preguntarse por el origen de las diversas *operaciones*. Se presenta, pues, aquí, para la investigación, un dominio sin disputa rico y apenas desbrozado. Locke, junto a los sencillos datos de los sentidos —los datos de la vista y del oído, del tacto, del sentido del movimiento, del gusto y del olfato— ha descuidado las diferentes clases de actividades psíquicas, como si fueran totalidades primarias e indivisibles. El observar y comparar, el diferenciar y el enlazar, el desear y el querer, todo esto se le presenta como otros tantos actos independientes con los que tropezamos en la vivencia inmediata, pero que no pueden ser reducidos a ninguna otra cosa. Pero, de este modo, se arrebata al método de derivación toda su fecundidad y todas sus posibles aportaciones. Porque, como antes, el ser psíquico se nos presenta como una multiplicación irreductible, que puede ser *descrita* en sus particularidades, pero no *explicada* y derivada a partir de simples cualidades primarias. Si tomamos en serio la derivación habrá que extender la máxima que Locke aplicó en el campo de las ideas a todo el dominio de las *operaciones*. También aquí habrá de mostrarse que la presunta "inmediatez" no es más que una apariencia que no resiste a la mirada sagaz del análisis científico. Los diversos actos psíquicos no son en su diferenciación algo principal, sino más bien algo mediado y derivado. Para comprenderlos en su constitución, para conocer su verdadera naturaleza, es menester recorrer el camino de su derivación; hay que andar el proceso mediante el cual la psique, valiéndose de simples datos de los sentidos, de las impresiones, forma poco a poco su facultad de observarlas, de compararlas y distinguirlas, de separarlas y combinarlas. Ésta es la tarea que se propone el *Tratado de las sensaciones* de Condillac. El procedimiento analítico parece celebrar en él un nuevo triunfo que no cede

en nada al obtenido en el campo de las ciencias de la naturaleza, en la explicación científica del mundo de los cuerpos. La realidad corpórea y la psíquica son reducidas a un denominador común, se construyen con los mismos elementos, se enlazan según las mismas leyes.[5]

Pero queda todavía otra realidad, que tampoco puede ser considerada como un simple dato, sino que es menester interrogarla sobre su origen, porque sólo en la medida en que le dirijamos esta pregunta nos será posible someterla al dominio de la ley de la razón. Se trata de aquel orden que se nos enfrenta en la forma de *estado* y de *sociedad*. El hombre nace en medio de ellos, no los crea ni los configura, se encuentra, sencillamente, con ellos y lo que de él se pide y espera es que se acomode a estas formas, dadas de antemano. Pero la aceptación y la obediencia pasivas tienen sus límites. Tan pronto como ha despertado la fuerza del pensamiento en el hombre tiende de manera incontenible a abordar esta clase de realidad. La cita ante su tribunal y le pide sus títulos, sus fundamentos de verdad y validez. Y también el ser social tendrá que someterse en este proceso a ser tratado al igual de una realidad *física* que el pensamiento intenta conocer. Comienza de nuevo la descomposición en partes y la voluntad estatal total es considerada como si estuviera compuesta de voluntades individuales y originada por unificación. Sólo a base de este supuesto fundamental se consigue convertir al estado en "cuerpo" y someterlo a la misma metódica que ha demostrado su fecundidad en el descubrimiento de la legalidad universal del mundo corpóreo. Hobbes se anticipó en esto al siglo XVIII. El principio fundamental y capital de su teoría del estado —que éste es un "cuerpo"— no quiere decir para él sino lo siguiente: que se puede aplicar con respecto al estado, sin limitación alguna, el mismo procedimiento del pensar que nos ha conducido al conocimiento exacto de la naturaleza de los cuerpos físicos. Lo que Hobbes dice del pensamiento en general, que es un "cálcu-

5 Sobre el conjunto *vid.* el *Traité des sensations*, de Condillac, lo mismo que el *Extrait raisonné*, añadido por Condillac en las ediciones posteriores de su obra (ed. de Georges Lyon, París, 1921, especialmente pp. 32ss.).

lo", y que todo cálculo no es sino adición o sustracción, vale también de todo pensar político. Asimismo este pensamiento tiene que empezar deshaciendo el vínculo que enlaza a las voluntades individuales entre sí para luego volver a reunirlas a su manera y en virtud de su peculiar procedimiento. Así, Hobbes resuelve el *status civilis* en *status naturalis*; disuelve, en el pensamiento, todo vínculo de las voluntades individuales para no dejar más que su total antagonismo, la lucha de todos contra todos. Pero precisamente de esta negación resulta y se destaca inmediatamente el contenido positivo de la ley política, en su incondicionalidad e ilimitación. Describe el *surgimiento* de la voluntad estatal en forma de contrato porque sólo en éste se reconoce su contenido y sólo en su virtud puede ser fundada. Aquí reside el vínculo que une a la teoría de la naturaleza de Hobbes con su teoría del estado: ambas son aplicaciones diferentes de su idea lógica fundamental de que el conocimiento humano no comprende verdaderamente sino aquello que hace *surgir* de sus primeros elementos. Toda auténtica formación de conceptos, toda definición completa y perfecta debe partir de este punto y no puede ser otra cosa que una definición "causal". Y la filosofía, en su conjunto, se entiende como la designación colectiva de tales definiciones causales, no es otra cosa que el conocimiento completo de los efectos por sus causas, de los resultados mediados por el conjunto de sus mediaciones y condiciones. La teoría del estado y de la sociedad del siglo XVIII raras veces ha aceptado el *contenido* de la doctrina de Hobbes sin limitaciones; pero ha sido influida de la manera más vigorosa y persistente por su *forma*. Se construye, en efecto, sobre la teoría del contrato, cuyos supuestos fundamentales recoge del pensamiento antiguo y del medieval; pero lleva a cabo en estos supuestos la elaboración y transformación características debidas a la imagen del mundo propia de la ciencia natural moderna. También en este campo se logra la victoria del método resolutivo y compositivo. La sociología se configura según el modelo de la física y de la psicología analítica. Su procedimiento —como dice, por ejemplo, Condillac en su *Traité des systèmes*— consiste en que nos enseña a

ver en la sociedad un "cuerpo artificial" que se compone de partes que ejercen entre sí una influencia recíproca. Lo que importa es conformar la totalidad de este cuerpo de tal modo que ninguna clase particular de ciudadanos pueda perturbar el equilibrio y la armonía del todo en virtud de los privilegios particulares de que goce, sino que, más bien, todos los intereses particulares concurran al bien del todo y se subordinen a él.[6] En cierto sentido el problema de la sociología y de la política se cambia con esta presentación en un problema de estática. También *El espíritu de las leyes* de Montesquieu ve su misión esencial en esta transformación. Montesquieu no pretende tanto describir las formas y los tipos de las construcciones políticas —la forma del despotismo, de la monarquía constitucional, de la república— y presentárnoslas en su empírica realidad, cuanto construirlas valiéndose de las fuerzas que las constituyen. Es menester conocer estas fuerzas si queremos dirigirlas a su propia *meta*; es ello necesario si deseamos mostrar en qué forma y en virtud de qué medios pueden ser utilizadas para el establecimiento de una constitución política que verifique la exigencia de la mayor libertad posible. Semejante libertad, como trata de mostrar Montesquieu, es tan sólo posible cuando cada fuerza en particular es limitada y contenida por otra contraria. La famosa doctrina de Montesquieu de la división de poderes no es sino la realización consecuente y la aplicación concreta de esta su idea fundamental. Pretende convertir el equilibrio *inestable*, que representan las formas de estado imperfectas y que las caracteriza, en un equilibrio estable; quiere mostrar qué condiciones, entre las diversas fuerzas, serán necesarias para que ninguna tenga un predominio, sino que contraponiéndose las unas a las otras, permitan de ese modo a la libertad el mayor campo libre posible. Por eso el ideal de la teoría política de Montesquieu es el de un "gobierno mixto" en el cual se evita la recaída en el despotismo porque la forma de mixtura ha sido realizada tan cuidadosamente que el empuje de una fuerza hacia un lado tiene como consecuencia inmediata un contragolpe y, así se restablece automáticamente el

[6] Condillac, *Traité des systèmes,* parte II, cap. XV.

deseado equilibrio. De esta forma cree Montesquieu someter la inabarcable multiplicidad y variedad de las formas estatales empíricas a un riguroso esquema intelectual y dominarlas con él. Su ordenación y fundamento constituye su finalidad esencial. *J'ai posé les principles* —subraya en el prólogo de su *Espíritu de las leyes*— *et j'ai vu les cas particuliers s'y plier comme d'eux mêmes, les histoires de toutes les nations n'en être que les suites et chaque loi particulière liée avec une autre loi ou dépendre d'une autre plus générale.* La razón procede en este campo del mismo modo que en el conocimiento de la naturaleza y en el conocimiento psicológico. Consiste el procedimiento en partir de hechos firmes, logrados por la observación, pero sin permanecer en ellos. La pura "coexistencia" de los hechos debe ser transformada en una "intrincación" de los mismos; es decir, la pura coexistencia inicial tiene que revelarse a un conocimiento más agudo como dependencia, y la forma de agregado ser una forma de sistema que no puede ser impuesto a los hechos aislados desde fuera, sino surgir de los mismos. Los "principios" a buscar siempre y sin los cuales no es posible un conocimiento seguro en ningún campo, no son los comienzos arbitrariamente escogidos por el pensamiento que se imponen a la experiencia concreta y a los cuales ésta se amolda, sino más bien aquellas condiciones generales a las que tan sólo el análisis completo de lo dado nos puede llevar. La marcha a emprender por el pensamiento, lo mismo en la física que en la psicología y en la política, nos conduce de lo particular a lo universal; pero no sería posible si cada particular, en cuanto tal, no estuviera ya sometido a una regla universal, si lo universal no se encontrara, desde un comienzo, implícito en lo particular y como investido en él. El concepto mismo de "principio" renuncia de este modo al carácter *absoluto* que se arrogaba en los grandes sistemas metafísicos del siglo XVII. Se contenta con una validez *relativa*; no pretende sino señalar el último punto de apoyo a que ha llegado el pensamiento en su marcha, con la reserva de que puede abandonarlo de nuevo y rebasarlo. En razón de esta relatividad, el principio dependerá del estado y de la forma de la ciencia, de suerte que,

por ejemplo, un mismo principio, que en una ciencia se ofrece como tal, puede aparecer en otra como consecuencia derivada. "El punto en que hay que mantenerse en la investigación de los principios de una ciencia —dice D'Alembert— se halla establecido por la naturaleza de la misma, es decir, por el punto de vista desde el cual considera a su objeto. Reconozco que aquellos de los cuales partimos en este caso son, tal vez, muy lejanas consecuencias de los verdaderos desconocidos por nosotros, y que más bien merecen por esta razón el nombre de consecuencias que el de principios. Pero no es necesario que estas consecuencias sean en sí mismas principios primeros, sino que basta que lo sean para nosotros y que las podamos utilizar en este sentido."[7] La relatividad reconocida en estas líneas no trae consigo ningún resultado ni peligro escéptico, sino que, por el contrario, no es más que la expresión del hecho de que no se le señala a la razón, en su marcha continua, frontera fija infranqueable, sino que cualquier término alcanzado puede y debe constituir para ella un nuevo comienzo.

Esto nos hace prever que si comparamos el pensamiento del siglo XVII, no encontramos entre ambos ninguna verdadera ruptura. El nuevo ideal del conocimiento se desenvuelve con continuidad y consecuencia desde los supuestos creados por la lógica y la teoría de la ciencia del siglo XVII, especialmente por Descartes y Leibniz. La distinta forma de pensar no significa un cambio radical, sino que más bien se expresa en una especie de desplazamiento del acento. Cada vez más, va trasladándose de lo universal a lo particular, de los principios a los fenómenos. Pero el supuesto fundamental, a saber, que entre ambos dominios no existe ninguna oposición, sino una pura y completa determinación recíproca, se mantiene —si prescindimos del escepticismo de Hume, que implica una forma nueva del planteamiento de la cuestión— en toda su fuerza. En ningún momento padece la confianza de la razón en sí misma, y la exigencia de unidad del racio-

7 D'Alembert, art. "Éléments de sciences", de la *Enciclopedia;* cf. "Éléments de Philosophie", IV; *Mélanges de Littérature, d'Histoire et de Philosophie,* IV, pp. 35ss.

nalismo conserva todo su poder sobre los espíritus. El concepto de unidad y el de la ciencia siguen siendo puros conceptos recíprocos: "Todas las ciencias, en su conjunto —dice D'Alembert, repitiendo los primeros principios de las *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes—, no son otra cosa que la fuerza intelectual humana que es siempre una y la misma y permanece idéntica a sí misma por muy variados y diferentes que sean los objetos a los que se aplique." El siglo XVII debe su interna firmeza y coherencia —alcanzadas sobre todo en el clasicismo francés— a la consecuencia y rigor con que ha mantenido esta exigencia de unidad extendiéndola a todos los dominios del espíritu y de la vida e impuesta no sólo en la ciencia, sino también en la religión, en la política y en la literatura. La máxima que gobierna la época es *Un roi, une loi, une foi.* Al pasar al siglo XVIII parece que este absolutismo de la idea de una unidad pierde en fuerza y se ve obligado a numerosas modificaciones limitadoras y a concesiones. Pero estas modificaciones y concesiones no afectan a la médula de la idea, porque se sigue reconociendo como función fundamental de la razón la función modificadora. No es posible el orden racional y el dominio racional de lo dado sin su rigurosa unificación. "Conocer" una multiplicidad consiste en colocar sus miembros en una tal relación recíproca que, partiendo de un determinado punto, podamos proseguir según una regla constante y universal. Descartes estableció esta forma de la conceptuación discursiva como la norma fundamental del saber matemático. Toda operación matemática, mostró Descartes, tiende en último término a determinar la proporción existente entre una magnitud "desconocida" y otra conocida, que no puede ser captada con verdadero rigor más que si lo desconocido y lo conocido participan en una "naturaleza común". Ambos, lo desconocido y lo conocido, deben ser representables en forma de magnitud y, como tal, poderse ganar y derivar por la repetición de una y la misma unidad numérica. Por esto la forma discursiva del conocimiento lleva siempre consigo el carácter de *reducción*; va de lo complejo a lo simple, de la aparente diversidad a la identidad que se halla en su base. El pensamiento del

siglo XVIII se mantiene firme en este propósito y trata de llevarlo a cabo en campos cada vez más amplios. Merced a esta expansión el concepto de "cálculo" pierde su significación exclusivamente matemática. No es sólo aplicable a magnitudes y números, sino que pasa del dominio de lo cuantitativo al de lo puramente cualitativo. Porque también las cualidades nos permiten ponerlas en relación y enlazarlas recíprocamente de suerte que vayan surgiendo unas de otras en un orden firme y riguroso. Y siempre que esto sea posible, basta con establecer las leyes generales de este orden para, en ellas y en virtud de ellas, conocer y contemplar íntegramente la totalidad del campo en que ellas rigen. Por esto el concepto de cálculo tiene el mismo alcance que el de ciencia; se puede aplicar cuando las relaciones de una multiplicidad pueden reducirse a ciertas relaciones fundamentales y determinarse íntegramente por ellas. Condillac, que es el primero en acuñar con todo rigor este concepto general de ciencia en su ensayo *La langue des calculs,* ha tratado de ofrecer en su psicología una prueba característica y una aplicación singular, importante y fecunda. Para él, que se mantiene en el concepto cartesiano del alma, en su inmaterialidad y espiritualidad, está fuera de toda duda que no es posible una matematización inmediata de lo psíquico, porque semejante aplicación directa de los conceptos de magnitud no puede valer sino cuando el objeto se compone también de partes y permite componerlo con ellas; por eso tiene su lugar en el campo de la sustancia corpórea, que se define por la pura extensión y no en el campo de la sustancia pensante, que es indivisible. Pero esta oposición fundamental, esta diferencia sustancial, inseparable, entre cuerpo y alma, no presenta ningún límite infranqueable a la función pura del conocimiento analítico. Esta función prescinde de todas las diferencias objetivas porque no se halla vinculada, en la pureza de su forma y en su ejercicio formal, a ninguna clase de contenidos determinados previos. Si lo psíquico no puede ser dividido en partes como lo corpóreo, sí puede ser descompuesto en el pensamiento en factores y elementos constitutivos. Sólo hay una exigencia: que logremos, mediante este proceder,

superar su aparente multiformidad, mostrando que no es más que el desarrollo continuo de un núcleo y origen comunes, de un protofenómeno de lo "psíquico en general". Esto es lo que nos quiere mostrar aquel famoso cuadro que Condillac coloca en el centro de su psicología. Parte del supuesto de una estatua de mármol que es "animada" progresivamente y provista con un contenido de vida anímica cada vez más rico a medida que cada uno de los sentidos va imprimiendo sus cualidades especiales en el mármol. Se trata de mostrar cómo la serie continua de estas "impresiones" y el orden temporal en que se suceden basta para construir la totalidad de la existencia psíquica y para producirla con toda la plenitud y finura de sus complexiones. Si logramos *producir* lo anímico de esta manera, conseguimos al mismo tiempo *reducirlo*. Porque ahora se muestra que todo lo que denominamos realidad psíquica y vivimos como tal, no es en el fondo sino una repetición y transformación de una determinada cualidad fundamental que ya se halla implícita en la más simple impresión sensible. La sensación marca la línea fronteriza entre el mundo corpóreo y el anímico, entre el mármol como materia muerta y un ser vivo y animado. Pero una vez que se rebasa esta frontera no es menester, dentro de la dimensión de lo psíquico, ningún recurso nuevo ni ninguna nueva creación. Lo que solemos considerar como nuevas creaciones, lo que solemos oponer como fuerzas superiores del espíritu a la vida sensible del alma, no es en verdad más que una transformación del protoelemento sensación. Todo pensar y juzgar, todo desear y querer, toda fuerza de la fantasía y de la creación artística no añaden, cualitativamente considerados, nada nuevo a este protoelemento, nada que sea esencialmente de otro género. El espíritu ni crea ni inventa nada, repite y compone; pero en esta misma repetición puede dar muestras de una fuerza casi inagotable. Amplía el universo visible más allá de todos los límites; camina en la infinidad del espacio y del tiempo y se halla incesantemente ocupado en producir dentro de sí nuevas formaciones. Pero en todo esto no se maneja más que a sí mismo y a sus "ideas simples". Éstas constituyen el suelo firme sobre que

descansa su mundo, el exterior tanto como el interior, suelo que nunca podrá abandonar.

El intento de Condillac por demostrar que toda realidad psíquica no es más que la transformación, la pura metamorfosis de la simple percepción sensible, se continúa por Helvétius en su obra *De l'esprit.* Se explica la acción ejercida en la literatura filosófica del siglo XVIII por este libro débil y poco original, porque la época encuentra expresada en él, con incisiva precisión y hasta con exageración casi paroxística, uno de los rasgos fundamentales de su pensar. En esta exageración se traslucen los límites y peligros metódicos de esta manera de pensar, que consisten en la nivelación que amenaza a la conciencia al negársele fundamentalmente toda su viviente plenitud, que se considera como pura máscara y revestimiento. El pensar analítico arrebata a los contenidos psíquicos esta máscara; les quita el velo y descubre, en lugar de su aparente multiformidad, su íntima indiferenciabilidad, su desnuda homogeneidad. Desaparece la diferencia de las formas y de los valores, que se manifiesta como una ilusión engañosa. Ya no existe dentro de lo psíquico nada que esté arriba o abajo, nada que sea superior o inferior. Todo se halla en el mismo plano, todo es equivalente e indiferente. Helvétius completa esta operación en el dominio de la ética. Su propósito principal se orienta a eliminar todas las diferencias artificiales instituidas por la convención y que ésta trata de mantener cuidadosamente. Allí donde la ética tradicional hablaba de una clase especial de sentimientos "morales", allí donde creía descubrir un "sentimiento de simpatía" original en los hombres, opuesto a sus impulsos sensibles egoístas, que los dominaba y reprimía, trata él de mostrar cuán poco se compagina semejante "hipótesis" con la sencilla realidad del sentir y de obrar. Quien penetra en esta realidad con despreocupación y sin prejuicios, no descubre nada de tal pretendido dualismo. Encuentra, por doquier, los mismos impulsos uniformes. Observa que todo eso que se encomia como entrega desinteresada, como generosidad y sacrificio, no se distingue más que por el nombre y no por la cosa, de los instintos fundamentales, completamente prima-

rios, de la naturaleza humana, de los deseos y pasiones "ínfimos". No existe ninguna grandeza moral que se eleve por encima de este nivel, pues por altos que sean los fines que la voluntad se proponga y por muy extraterrenos los bienes y suprasensibles los fines que se figure, permanece siempre en el círculo del egoísmo, de la ambición y de la vanidad. La sociedad no logra la represión de estos instintos fundamentales, sino tan sólo su sublimación y disfraz, y si pretende ser sensata, eso es lo único que puede esperar y estimular en los individuos. La misma idea debe aplicarse en la consideración del mundo *teórico*. Como para Helvétius no existen diferencias éticas de valores fundamentales, tampoco diferencias formales teóricas de naturaleza radical. Todo confluye hacia una única masa indiferenciada de sensación. Lo que denominamos juicio y conocimiento, imaginación y memoria, entendimiento y razón, no representan en modo alguno otras tantas fuerzas anímicas específicas, peculiares y primordiales. También aquí ha tenido lugar el mismo revestimiento. Se cree elevarlos por encima de las impresiones sensibles y, en verdad, no se ha hecho más que cambiarlos un poco, recubriéndolos, sencillamente, con otra capa. Para el crítico, que descorre este velo, toda consideración teórica se presenta con la misma forma. Todas las operaciones del espíritu se pueden reducir al juicio y éste no consiste en otra cosa más que en captar semejanzas y diferencias *(convenances y disconvenances)* entre ideas aisladas. Pero este conocimiento de semejanza y diferencia supone un "advertir" primario, análogo por completo a la percepción de una cualidad sensible, y más que análogo, idéntico. "Je juge ou je sens *que, de deux objets, l'un que j'appelle* toise, *fait sur moi une impression différente de celui que j'appelle* pied; *que la couleur que je nomme* rouge *agit sur mes yeux différemment de celle que je nomme* jaune; *et j'en conclus qu'en pareil cas* juger *n'est jamais que* sentir."[8] Como vemos, el edificio de los valores éticos y la gradación lógica del conocimiento quedan eliminados radicalmente; ambos se allanan hasta el nivel del suelo, porque se cree que sólo en éste se puede encontrar un

[8] Helvétius, *De l'Esprit*, ed. París, 1759, p. 8.

fundamento inconmovible. Sería falso que, como ha ocurrido no raras veces, se considerara la idea representada por Helvétius como típica del contenido de la filosofía de la Ilustración, ni siquiera como típica de la manera de pensar del enciclopedismo francés. Precisamente en este grupo se ejerció una aguda y rigurosa crítica contra la obra de Helvétius, crítica que procede de los nombres más prestigiosos de la literatura filosófica francesa, de hombres como Turgot y Diderot. Pero hay una cosa que no se puede negar y es que, tanto en Helvétius como en Condillac, funciona una determinada *metódica* que caracteriza todo el siglo XVIII; una forma de pensamiento que alberga, de antemano, sus futuras aportaciones positivas y sus límites inmanentes, sus victorias y sus derrotas.

2

Hemos considerado hasta ahora la forma de pensamiento del siglo XVIII esencialmente en conexión con el desarrollo del espíritu analítico, tal como tiene lugar, sobre todo, en Francia. Pero Francia es la patria y el país clásico del análisis, pues Descartes elabora con él su reforma y transformación decisiva de la filosofía. A partir de mediados del XVII este espíritu cartesiano invade todos los dominios e impera, no sólo en la filosofía, sino también en la literatura, la moral, la política, la teoría del estado y de la sociedad, y hasta logra prevalecer dentro de la *teología* e investirla de una forma nueva.[9] Pero lo mismo en filosofía que en el resto de la historia del espíritu, esta influencia no queda indisputada. Con la filosofía de Leibniz surge una nueva potencia espiritual; en ella, no sólo se cambia el contenido de la imagen del mundo, sino que irrumpe una nueva forma y una nueva tendencia fundamental del pensar. Al principio, parece que Leibniz no hace sino continuar la obra de Descartes y que no

[9] Véanse más detalles sobre este tema en el excelente trabajo de Gustave Lanson, "L'influence de la Philosophie Cartésienne sur la littérature française", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1896, incluido en *Études d'hitoire littéraire*, París, 1929, pp. 58*ss.*

trata más que despertar las fuerzas que dormían en ella para llevarlas a su pleno desarrollo. Así como su aportación matemática, el análisis infinitesimal, corresponde directamente al planteamiento cartesiano y no pretende ser más que la continuación consecuente y el sistemático perfeccionamiento de la geometría analítica, así parece también ocurrir con su lógica. Porque ésta arranca de la combinatoria y trata de desarrollarla hasta el nivel de una doctrina general de las formas del pensar. Y Leibniz está convencido de que el avance de esta teoría de las formas, la realización del ideal de la *scientia generalis,* tal como él lo prevé, no puede esperarse más que de un progreso del análisis. En este único punto se concentran luego todos los esfuerzos lógicos. Lo importante es llegar a un alfabeto del pensamiento, resolver todas las formas intelectuales complejas en sus elementos, en sencillas operaciones fundamentales de carácter último, del mismo modo como en la teoría de los números cada uno puede ser concebido y expresado como un producto de números primos. También aquí la unidad, la uniformidad y la simplicidad, la *igualdad* lógica, aparecen como la meta final y más alta del pensamiento. Todos los principios verdaderos, en la medida en que pertenecen al reino de las verdades "eternas", estrictamente racionales, son principios "virtualmente idénticos", que pueden ser reducidos al principio de identidad y de contradicción. Como lo ha hecho de manera excelente Luis Couturat, enfocar toda la lógica de Leibniz desde este punto de vista y, por encima de esto, inscribir en este mismo círculo su teoría del conocimiento, su filosofía natural y su metafísica. Con ello no parece sino que seguimos la propia indicación de Leibniz, ya que él ha declarado constantemente que no es posible hacer una separación entre su lógica y su matemática, por un lado, y su metafísica por otro, y que toda su filosofía ha surgido de la matemática y se basa en su fondo recóndito.

Y, sin embargo, al tomar en consideración esta conexión total y continua, se ve que el motivo fundamental tenido en cuenta hasta ahora no agota el mundo intelectual de Leibniz, por muy importante y hasta imprescindible que sea en

su construcción. Pues cuanto con mayor hondura comprendemos la significación y peculiaridad del *concepto leibniziano de substancia,* tanto más claramente se nos manifiesta como un nuevo giro, no sólo por el contenido, sino también en el aspecto formal. Una lógica que se construyera pura y exclusivamente sobre la idea de identidad, que limitara todo el sentido del conocimiento a *reducir* la multiplicidad a unidad, el cambio a constancia y la diversidad a uniformidad rigurosa, no se compaginaría con el contenido del nuevo concepto de sustancia. La metafísica de Leibniz se diferencia de la de Descartes y de Spinoza porque, en lugar del dualismo cartesiano y del monismo spinoziano, supone un universo pluralista. La mónada leibniziana no es ninguna unidad aritmética, puramente *numérica,* sino una unidad *dinámica.* Su verdadero correlato no es la uniformidad, sino la infinitud. Cada mónada es un centro vivo de fuerza y sólo la plenitud y la variedad de infinitas de ellas constituyen la verdadera unidad del mundo. La mónada subsiste y "es" tan sólo en la medida en que *actúa* y su actividad consiste en pasar constantemente a nuevos estados y a desplegarlos, sin cesar, de sí misma. "La naturaleza de la mónada consiste en ser *fecunda* y en producir de sí misma, constantemente, nueva diversidad." Por eso cada simple momento de la mónada contiene su pasado y está preñado de su futuro. Y jamás uno de estos momentos es *igual* a otro ni puede ser reducido a una misma suma de "cualidades" puramente estáticas. Más bien cada determinación que aquí encontramos hay que concebirla como tránsito. Su cognoscibilidad, su captabilidad racional no descansa en que podamos fijarla con una sola característica, sino en hacernos patente la regla de este tránsito, la *legalidad* específica suya. Si seguimos esta idea hasta su término, veremos que el motivo lógico fundamental que domina e impregna la visión leibniziana del mundo, sólo en apariencia puede ser el de identidad. En lugar de la analítica, que vale para Descartes y Spinoza, tenemos el principio de *continuidad.* Sobre él construye Leibniz su matemática y toda su metafísica. Continuidad significa unidad en la multiplicidad, ser en el devenir, permanencia en el cambio; una co-

nexión que no puede expresarse más que en el cambio y en el continuo transformarse de determinaciones y para el cual, por lo tanto, la diversidad se exige tan necesariamente y de modo tan radical y esencial como la unidad. La relación entre lo universal y lo particular se presenta a una nueva luz. Parece que Leibniz se mantiene firme en la primacía de lo universal y en su primado lógico. La meta suprema de todo conocimiento la constituyen las "verdades eternas" que expresan una relación universal y necesaria entre las ideas, entre el sujeto y el predicado del juicio. Las verdades fácticas, puramente "contingentes", no tienen cabida en este modelo lógico y serán conocidas con tanto mayor claridad y distinción cuanto más logremos acercarlas a puras determinaciones racionales, hasta reducirlas a ellas. Sólo un entendimiento divino puede lograr esta finalidad pero no un conocimiento humano finito; sin embargo, constituye la norma por la que debe orientarse éste, la estrella polar a seguir. Mas si consideramos la idea fundamental que domina la lógica y la teoría del conocimiento de Leibniz, no existe entre lo universal y lo particular una pura relación de subsunción. Porque no se trata tan sólo de *subordinar* éste a aquél, sino que hay que conocer cómo está implicado y *fundado* en él. Así, junto al principio de identidad, tenemos, como norma tan legítima e imprescindible, el "principio de razón suficiente" que según Leibniz constituye el supuesto de todas las "verdades de hecho". Así como la matemática se halla dominada por el principio de identidad, la física por el de razón suficiente. No se limita a la verificación de relaciones puramente conceptuales ni se para en la coincidencia o no coincidencia de las ideas. Tiene que partir de la observación y de la experiencia sensibles, pero tampoco puede contentarse con agrupar en serie las observaciones y considerarlas en este puro *hacinamiento*. En lugar de un agregado reclama un sistema y no puede llegar a él más que si logra afianzar y complicar la floja trabazón de los "hechos", de modo que parezca como el concepto integral de "razones" y "consecuencias". La coexistencia espacial y la sucesión temporal se convierten en una auténtica "conexión" cuando cada miembro determina

y condiciona a otro según las reglas fijas, de tal modo que, de un solo estado del universo, en la medida en que es conocido exhaustivamente, se pueda derivar la totalidad de sus fenómenos.

No examinaremos el contenido particular de esta visión fundamental, sino que vamos a destacar su pura *estructura categorial.* De inmediato se pone de manifiesto que, dentro de ella, el concepto de *todo* ha cobrado un sentido nuevo y más profundo. Porque el "todo" del mundo que hay que comprender no se puede reducir ya a una mera suma de partes y expresarlo así exhaustivamente. La totalidad es totalidad "orgánica" y no mecánica; su ser no consiste en la suma de partes, sino que precede a éstas y las hace posible en su naturaleza y esencia. Aquí reside precisamente la diferencia decisiva entre la unidad de la mónada y la del átomo. El átomo es elemento y consistencia fundamental de las cosas en el sentido de que es el último residuo firme que queda después de su división. Es un "uno" que en cierto sentido se opone a lo múltiple y que se mantiene en su rigidez y firmeza, en su infragmentabilidad, frente a todo intento de subdividirlo en partes. La mónada, por el contrario, no conoce tal oposición y resistencia, puesto que no vale para ella alternativa alguna entre unidad y multiplicidad, sino tan sólo su relación recíproca, su necesaria correlación. Ni es puramente "uno" ni es puramente "muchos", sino más bien expresión de lo mucho en lo uno *(multorum in uno expressio).* Es un todo que no se compone de partes ni resulta de ellas, sino que, permanente y constantemente, se va desplegando en una multiplicidad de determinaciones. Su particularidad se pone de manifiesto en tales actos progresivos de *particularización*, una particularización que no es posible ni comprensible sino en el supuesto de que la forma total, de la que se despliega, permanece cerrada y contenida en sí misma. Su naturaleza y esencia no se debilita ni se reparte en la sucesión de estas determinaciones, sino que en cada una de ellas se halla contenida pura y entera y, en cierto modo, está presente. Conceptual y terminológicamente, Leibniz abarca esta idea fundamental con el concepto de *fuerza*, pues-

to que para él fuerza es el estado presente en cuanto tiende hacia el que le sigue o en cuanto lo implica *(status ipse praesens dum tendit ad sequentem seu sequentem praeinvolvit).* La mónada no es un todo agregado, sino dinámico, que no puede expresarse más que en una plenitud, en una infinitud de acciones *diferentes,* pero que precisamente en esta particularización infinita de *exteriorizaciones* de fuerza se conserva como uno y el mismo *centro* vivo de fuerza. Esta concepción, que ya no se basa en el concepto de ser, sino en el de pura *actividad,* presta un sentido completamente nuevo al problema de lo *individual.* Dentro de la lógica analítica, lógica de la identidad, este problema no puede ser dominado más que si se logra reducir lo individual a conceptos universales, mostrándolo como un caso especial de los mismos. Sólo en esta referencia y vinculación a lo individual es posible "pensar" lo individual y puede ser conocido de manera clara y distinta. Toda individualidad, considerada en sí misma, en el modo como se presenta a la percepción sensible o a la pura intuición, queda "confusa", y si podemos verificar, con una indeterminada impresión de conjunto, "que es", no expresar con exactitud y seguridad efectivas "qué sea". El conocimiento de este qué queda reservado, en todo caso, a lo universal y no puede ser logrado más que mirando la naturaleza de la especie, la definición que verifica un carácter universal. Por lo tanto, lo individual no puede ser "concebido" más que en la medida en que queda "comprendido" en lo universal, en el que queda engarzado por subsunción. También la teoría del concepto de Leibniz se mantiene en muchos puntos dentro de este esquema tradicional y, sin embargo, ha sido su filosofía la que ha ejercido su crítica decisiva y la que, implícitamente, lo ha cambiado y transformado, porque es la primera que conquista para lo individual un derecho inalienable. Ya no funciona solamente como caso y ejemplo, sino que expresa algo esencial y valioso en sí mismo; pues, dentro del sistema leibniziano, cada sustancia individual no es sólo una parte o fragmento del universo, sino este universo mismo visto desde un determinado lugar y con un determinado punto de vista. Y sólo la totalidad omnicom-

prensiva de los puntos de vista singulares y peculiares constituye la verdad del ser, que no se determina de suerte que las diversas imágenes monadológicas del mundo participen en común de cualquier fragmento que constituiría el núcleo común de la "objetividad". Esa verdad puede, más bien, captarse y explicarse porque cada sustancia, al permanecer en sí misma y desplegar, según la ley que le es propia, sus representaciones, está referida en esta su creación peculiar a la totalidad de las demás y en cierto modo sintonizada con ellas. No hay que buscar la idea central de la filosofía leibniziana en el concepto de individualidad ni en el de universalidad. Antes bien, ni uno ni otro pueden explicarse el uno sin el otro; se reflejan en sí mismos y engendran en esta reflexión el concepto fundamental de la armonía, que constituye el punto de partida y meta del sistema. En nuestro propio ser —dice en su escrito acerca *De la verdadera teología mística*— hay una semilla, un rastro, un símbolo de la esencia divina y su verdadera réplica. Quiere decir esto que sólo la máxima potenciación, elevación de todas las energías individuales, y no su nivelación, su homogeneización y reducción, puede conducirnos a la verdad del ser, a la suprema armonía y a la plenitud máxima de la realidad. Con esta idea fundamental se procura un nuevo camino espiritual y no se verifica un cambio en los resultados particulares, sino que se desplaza el centro de gravedad de toda la visión del mundo.

De pronto parece que esta transformación interna no reviste ninguna significación directa, históricamente demostrable, para la filosofía del siglo XVIII. Porque el conjunto de las convicciones filosóficas fundamentales de Leibniz no actúa de manera inmediata en este siglo como una potencia viva y presente. En primer lugar, el siglo XVIII conoce la filosofía leibniziana en una forma muy imperfecta y sólo exotérica. Maneja algunos escritos de Leibniz que, como la *Monadología* y la *Teodicea*, deben su nacimiento a una ocasión externa y accidental, y que contienen su doctrina en forma resumida y popular, no con el rigor conceptual de una fundación y desarrollo completos. La obra principal de la teoría del conocimiento de Leibniz, los *Nouveaux essais sur l'enten-*

dement humain, no penetra en el mundo del XVIII hasta el año 1765, gracias a la edición de Raspe, según el manuscrito de Hannover; es decir, en un momento en que el desarrollo intelectual de este siglo estaba en su mayor parte consumado. Por esto, el influjo de las ideas leibnizianas es del todo indirecto, es decir, que actúa a través de la alteración experimentada en el sistema de Wolff. Pero es el caso, que tanto la lógica como la metódica de Wolff se diferencian de las de Leibniz precisamente en que tratan de reducir la multiplicidad de sus gérmenes a un esquema lo más sencillo y uniforme posible. Coloca en su lugar correspondiente, dentro del sistema, la idea de la armonía, el principio de continuidad y el de razón suficiente, pero trata, por otra parte, de limitar su significación original y su independencia y de demostrarlos como consecuencia y derivación del principio de contradicción. De esta suerte, los conceptos leibnizianos y los motivos fundamentales de su sistema son transmitidos al siglo XVIII con ciertas limitaciones y aparecen como refractados a través de un medio extraño. Pero poco a poco se inicia un movimiento intelectual que tiende a eliminar esta desviación y a superar estas limitaciones. El discípulo más importante de Wolff en Alemania, Baumgarten, manifiesta también su independencia espiritual y su originalidad en este punto. Baumgarten encuentra en su metafísica y, en especial, en el esbozo de su estética, el camino que le conduce de nuevo a ciertas ideas fundamentales de Leibniz que hasta ese momento permanecían ocultas. El desarrollo de la estética y de la filosofía de la historia alemanas lleva ahora una concepción original y profunda del problema de la individualidad, tal como aparece señalado en su origen en la doctrina de las mónadas y en el sistema de la armonía preestablecida de Leibniz. Pero también dentro de la cultura francesa del siglo XVIII, en la que al principio la influencia cartesiana pesa sobremanera, se va haciendo valer poco a poco el desarrollo y la influencia de determinados problemas e ideas fundamentales de Leibniz. El camino, aquí, no es el de la estética y la teoría del arte, que con dificultad se liberan de las vías señaladas por la teoría clásica del siglo XVII, sino que

más bien marcha por la filosofía natural y por la ciencia natural descriptiva, dentro de las cuales comienza a relajarse gradualmente el concepto fijo de la forma. Se subraya cada vez más la idea leibniziana de *evolución*, y el sistema de la naturaleza del siglo XVIII, dominado por la idea de la constancia de las especies, va cambiando poco a poco. Desde Maupertuis, que recoge la idea fundamental de la dinámica leibniziana y defiende y explica el principio de continuidad, hasta Diderot, con su física y metafísica de lo orgánico, y los comienzos de una amplísima teoría descriptiva de la naturaleza, tal como se encuentra en la *Histoire naturelle* de Buffon, podemos percibir un avance continuo. Voltaire en su *Candide* ironiza sobre la teodicea de Leibniz y en su ensayo sobre los elementos de la filosofía newtoniana le achaca también que en la ciencia natural sus conceptos no han hecho sino entorpecer el avance. *Sa raison insuffisante, sa continuité, son plein, ses monades, etc.* —escribe en 1741—, *sont des germes de confusion dont M. Wolff a fait éclore méthodiquement 15 volumes in 4° qui mettront plus que jamais les têtes allemandes dans le goût de lire beacoup et d'entendre peu.*[10] Pero no siempre Voltaire ha juzgado de este modo. Cuando trata de destacar, como en el *Siglo de Luis XIV*, toda la estructura espiritual del siglo XVII e intenta comprenderla en sus fuerzas fundamentales, no puede pasar de largo ante Leibniz y, por eso, reconoce sin reservas la significación universal de su obra. Con mayor claridad todavía vemos este cambio de la crítica en la generación que sigue a Voltaire, en el círculo de los enciclopedistas. D'Alembert confiesa, aunque niegue los principios de la metafísica leibniziana, su más profunda admiración por el genio filosófico y matemático de Leibniz. Y el artículo de Diderot sobre Leibniz en la *Enciclopedia* es un cántico entusiasta; declara, con Fontenelle, que Alemania ha ganado tanto honor con este solo espíritu como Grecia con Platón, Aristóteles y Arquímedes juntos. Claro que todavía hay un largo trecho desde esta alabanza personal hasta la penetración real y la comprensión honda de los prin-

10 Cf. la correspondencia de Voltaire, especialmente las cartas a Mairan del 5-V-1741 y a Maupertuis del 10-VIII-1741.

cipios de la filosofía leibniziana. Y, sin embargo, si queremos entender toda la estructura espiritual del siglo XVIII y darnos cuenta de su trama, tenemos que separar con claridad las dos corrientes intelectuales que confluyen en él. La forma cartesiana clásica de análisis y esa nueva síntesis filosófica, que se abre paso con Leibniz, actúan aquí conjuntamente y se penetran. De la lógica de los conceptos claros y distintos el camino nos lleva a la lógica del origen y de la individualidad, de la pura geometría a la dinámica y a la filosofía natural dinámica, del mecanismo al organismo, del principio de identidad al de infinitud, al de continuidad y al de armonía. En esta oposición fundamental radican las grandes tareas intelectuales que el pensamiento del XVIII tiene que dominar y que aborda, desde diferentes lados, en su teoría del conocimiento, en su ciencia de la naturaleza, en su psicología, en su teoría del estado y de la sociedad, en su filosofía de la religión y en su estética.

II. LA NATURALEZA Y SU CONOCIMIENTO EN LA FILOSOFÍA DE LA ILUSTRACIÓN

PARA DARNOS cuenta de la importancia que el conocimiento de la naturaleza tiene en el origen y configuración de la imagen moderna del mundo es menester no pararse en el estudio de cada uno de los rasgos que han sido incorporados al contenido de esta imagen y que la han transformado de manera decisiva. La amplitud de estas influencias parece inconmensurable y, sin embargo, en modo alguno se agota en ellas toda la fuerza informadora que se desprende del conocimiento de la naturaleza. La acción determinante está, más bien, en otra parte, y no consiste tanto en el nuevo contenido objetivo que se suministra o se hace accesible al espíritu humano mediante ese conocimiento, cuanto en la nueva *función* que se le señala. El conocimiento de la naturaleza no sólo conduce al mundo de los objetos, sino que se convierte para el espíritu en el medio dentro del cual lleva a cabo su propio conocimiento. Y, así, se inicia un proceso más importante que todo el incremento y ampliación del material con que enriquece al saber humano la renaciente ciencia de la naturaleza. El enriquecimiento material parece avanzar sin límites en los siglos XVI y XVII. Se quiebra la forma fija de la imagen antigua y medieval del mundo, cesa éste de ser un Cosmos en el sentido de un orden accesible directamente a la contemplación, susceptible de ser abarcado en su conjunto. El espacio y el tiempo se ensanchan hasta el infinito y no es posible abarcarlos con los perfiles fijos que presenta en la cosmología antigua, con los cinco cuerpos regulares de la teoría platónica y el cosmos jerárquico de Aristóteles, ni es posible agotarlo con números y medidas finitos. En lugar de un mundo y de un ser tenemos infinitos mundos que nacen constantemente del seno del devenir; cada uno de ellos no representa sino una fase pasajera del inagotable proceso vivo del universo. Pero lo esencial del cambio no reside en esta ilimitada ampliación, sino más bien en que el espíritu, en

ella y por ella, se percata de que alberga una fuerza nueva. Todo crecimiento extensivo resultaría infecundo, y conduciría en definitiva al vacío si no logra conquistar una nueva *intensidad*, una nueva concentración. Y esto es lo que le garantiza su auténtico y verdadero ser. Su máxima energía y su más profunda verdad no residen en que puede extenderse hasta el infinito, sino en que puede afirmarse frente a ese infinito y que, en su pura unidad, se halla a la altura de la infinitud del ser. Ya Giordano Bruno, en el que irrumpe por primera vez con toda su fuerza el nuevo sentimiento cósmico, determina la relación entre el yo y el mundo, entre sujeto y objeto en este sentido. Para él, el devenir infinito, el gran espectáculo del mundo, que se desarrolla sin cesar ante nuestros ojos, es la garantía de ese hondísimo sentido que el yo no encuentra sino en sí mismo. La fuerza de la razón es la única que nos abre la entrada al infinito; la que nos lo asegura y nos enseña a ponerle medida y límite, no limitándolo en su ámbito, pero sí conociendo su ley, que todo lo abarca y penetra. Esta legalidad del universo, descubierta por el pensamiento, y determinada por su fuerza, constituye el correlato necesario de su intuitiva inconmensurabilidad. Así, la nueva concepción de la naturaleza, si la consideramos desde el punto de vista de la historia del espíritu, se origina de un doble motivo, y la determinan e informan fuerzas en apariencia contrapuestas. En ella actúa el ímpetu por lo singular, lo concreto, lo fáctico, al mismo tiempo que el anhelo por lo puramente universal; el impulso radical de mantenerse en el mundo con órganos captores y el impulso no menos radical de elevarse sobre él para ganar el verdadero panorama desde esta elevación. Ímpetu y alegría sensuales se alían con la fuerza del espíritu para desvincularse de lo puramente dado y remontar en vuelo libre a la región de las posibilidades. El nuevo concepto de la naturaleza, tal como se va constituyendo con progresiva claridad y firmeza a partir del Renacimiento, tal como va buscando su fundamento y justificación filosóficos en los grandes sistemas del siglo XVII, en Descartes, Spinoza y Leibniz, se caracteriza antes que nada por esta nueva relación que se es-

tablece entre sensibilidad y entendimiento, entre experiencia y pensamiento, entre *mundus sensibilis* y *mundus intelligibilis*.

Pero este cambio en la metódica del conocimiento natural implica a la vez un cambio decisivo de la pura *ontología*, porque desplaza y modifica el patrón con el que hasta entonces se medía el orden del ser. La misión del pensamiento medieval consistió sobre todo en copiar la arquitectónica del ser, describiéndola en claras líneas fundamentales. En el sistema religioso de la Edad Media, como lo formuló la escolástica, cada realidad tiene su lugar fijo e inconfundible y, con este lugar, con la distancia mayor o menor a que se halla del ser de la causa suprema, se determina también su valor. Ni puede ni debe haber aquí duda alguna, y todo pensamiento se siente protegido en un orden inviolable que no es menester crear, sino tan sólo dejarse impresionar por él. Dios, el alma, el mundo, constituyen los tres grandes goznes del ser y con arreglo a ellos se articula el sistema del saber. En modo alguno se elimina en este sistema el conocimiento de la naturaleza; pero desde el principio se halla inscrito en un círculo rígido del ser, que no puede sobrepasar si no quiere perderse, si no quiere que la luz que en él opera se cambie en tiniebla. El conocimiento coincide con el conocimiento de las criaturas y es un saber en la medida en que es accesible a un ser finito creado y dependiente, un saber que no se extiende sino a los objetos sensibles y finitos. Así, lo mismo por el lado del sujeto como por el del objeto, se halla limitado y vinculado. Es verdad que en el pensamiento medieval no coinciden las fronteras del conocimiento natural con las de la existencia material, de lo físico-corpóreo. No sólo existe un conocimiento natural del mundo de los cuerpos y de las fuerzas que actúan en él, sino también un conocimiento natural del derecho, del estado, de la religión y de sus verdades fundamentales. Porque el ámbito del conocimiento natural no se determina a partir del objeto, sino por su origen. Todo saber, cualquiera que sea su contenido, es natural cuando procede únicamente de la razón humana y, sin apoyarse en ninguna otra fuente de certeza, se basa en sí

mismo. Naturaleza significa, por lo tanto, no ya un círculo de objetos, sino un determinado horizonte del saber, del abarcar la realidad. Le corresponde todo lo que cae dentro del campo de visión de la *lumen naturale* y no requiere para su legitimación y entendimiento ninguna otra ayuda que las fuerzas naturales del conocimiento. En este sentido el reino de la naturaleza se opone al reino de la gracia. El primero se nos comunica mediante la percepción sensible y el proceso, que se enlaza con ella, del juicio y secuencia lógicos, del uso discursivo del entendimiento; el segundo no nos es accesible más que en virtud de la revelación. No es menester que haya una oposición entre el creer y el saber, entre la revelación y la razón. Los grandes sistemas de la escolástica más bien consideran como su tarea principal el conciliar estos dos mundos y armonizarlos de sus contenidos. El reino de la gracia no cancela el reino de la naturaleza. Si se eleva por encima de la naturaleza no por eso la afecta en su constitución pura: *gratia naturam non tollit sed perficit.* Pero la perfección de la naturaleza no puede encontrarse en sí misma, sino que hay que buscarla fuera. Ni la ciencia, ni la moral, ni el derecho ni el estado pueden ser instituidos sobre su fundamento. Para llevarlos a su verdadera perfección es menester una asistencia sobrenatural. Porque la luz natural, en cuanto tal, no alberga ninguna verdad propiamente dicha; está refractada y ensombrecida, y no puede redimirse por sí misma de esta oscuridad. Para el pensamiento medieval, lo mismo en el campo teórico que en el práctico, subsiste, junto a la ley divina, una esfera propia, relativamente independiente de ley natural, una esfera que es accesible a la razón humana y que puede ser denominada y penetrada por ella. Pero la *lex naturalis* no constituye más que la antesala y punto de enlace para la *lex divina,* única capaz de restablecer el conocimiento original perdido por la caída. La razón sigue siendo servidora de la revelación *(tanquam famula et ministra)* y, ya en el ámbito de las fuerzas naturales sensibles y espirituales, nos conduce hacia ella y prepara su terreno.

Esta concepción, que sigue actuando mucho más allá de la

escolástica, y que se afirma, por ejemplo, en los fundamentos de la teología protestante[1] de los siglos XVI y XVII, es atacada desde dos lados diferentes por la visión que de la naturaleza tiene el Renacimiento. La filosofía natural del Renacimiento avanza por este camino, pues su tendencia y principio fundamentales rezan que el verdadero ser de la naturaleza no se encuentra en el círculo de lo *creado,* sino en el de la *creación.* La naturaleza es algo más que mera criatura, participa en el ser creador originario, pues en ella vive la fuerza de la acción divina. Así se cancela el dualismo entre hacedor y criatura. La naturaleza no se ofrece como el puro móvil frente al supremo motor, sino que más bien es un principio que mueve interiormente, que forma originalmente. Esta capacidad de autoformación y autodespliegue le presta el sello de lo divino. No es posible pensar a Dios como una fuerza que actúa desde fuera y como motora acciona una materia extraña, sino que se halla comprometido en el movimiento y presente inmediatamente en él. Este género de presencia, de actualidad, es el que corresponde a lo divino y lo único digno de ello. *Non est Deus vel intelligentia exterior circumrotans et circumducens; dignius enim alli debet esse internum principium motus quod est natura propria, species propria, anima propria quam habeant tot quot illius gremio vivunt.* En estas frases de Giordano Bruno se expresa un cambio radical del concepto de la naturaleza; se alza al dominio de lo divino y parece desembocar en su infinitud; pero, por otra parte, significa también la individualidad, el ser propio y singular de los objetos. Y en esta fuerza peculiar que irradia de cada cosa como de un centro particular de acción, descansa también su valor perdurable, la dignidad que pretende en la totalidad del ser. Con el nombre de naturaleza se comprende ahora todo esto, pues significa el engarzamiento de las partes en la totalidad una y omnicomprensiva de la acción y de la vida, lo cual es una pura subordinación, porque la parte no sólo está en el todo, sino que se afirma también frente a él

1 Véanse más detalles sobre esto especialmente en *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon,* de Ernst Troeltsch, Gotinga, 1891.

constituyendo una peculiaridad y una necesidad específicas. La ley a que obedecen los seres singulares no les ha sido prescrita por un legislador extraño, sino que radica en su propio ser y nos es cognoscible totalmente por él. Esta consecuencia guía el segundo paso esencial, pues se halla implícitamente realizado el tránsito de la filosofía natural dinámica del Renacimiento a la ciencia natural matemática; la ciencia se construye pura y completamente sobre la idea fundamental de ley que, en verdad, cobra un sentido más riguroso y preciso. Lo que se pide ahora es que la ley de la acción en que consiste la naturaleza de las cosas no sólo se capte como una vislumbre, sino que se conozca de una manera clara y distinta; no se trata de sumirse en ella por una especie de simpatía cuanto de expresarla en claros conceptos. Ni el sentimiento ni la intuición sensible o la fantasía pueden resolver esta tarea, que no es posible llevar a cabo si no se busca, por un camino no inaugurado todavía, la conexión entre lo singular y lo total, entre fenómeno e idea. La observación sensible tiene que aliarse con la medición exacta y de ambas surgir la nueva forma de la teoría natural que, tal como la establecen Keplero y Galileo, se halla animada por un gran impulso religioso que la empuja hacia adelante. Otra vez, su meta consiste en descubrir en la legalidad de la naturaleza las huellas de su divinidad. Pero merced, precisamente, a esta inspiración religiosa, habrá de entrar en conflicto creciente con las formas tradicionales de la fe. Desde este punto de vista se comprende perfectamente la lucha emprendida por la Iglesia contra los avances del moderno espíritu matemático-natural. Lo que combatía en él no eran los particulares resultados de la investigación. Entre ellos y el contenido de la doctrina eclesiástica era posible una conciliación y el mismo Galileo creyó largo tiempo en esta posibilidad y trabajó sinceramente por ella. Pero el trágico equívoco que le hizo fracasar reside en su intento de zanjar la oposición por un lugar que no era el debido; pues se subestimó a sí mismo y subestimó la renovación radical del sentido metódico que tuvo lugar con él. Por eso no atacó la contradicción en sus auténticas raíces últimas, sino que se

preocupó por el acomodo y la nivelación de las consecuencias mediatas. No era, en verdad, a la nueva cosmología a lo que las autoridades eclesiásticas se opusieron con todas sus fuerzas, puesto que, como hipótesis puramente matemática, lo mismo podían aceptar la copernicana que el sistema tolemaico. Pero lo que no toleraban, porque amenazaba los pilares del sistema eclesiástico, era el nuevo concepto de la verdad anunciado por Galileo.[2] Junto a la verdad de la revelación se presenta ahora una verdad de la naturaleza, autónoma, propia y radical. Esta verdad no se nos ofrece en la palabra de Dios, sino en su obra, no descansa en el testimonio de la Escritura o de la tradición, sino que se halla constantemente ante nuestros ojos. Es legible tan sólo para aquel que conozca los rasgos de la escritura que la expresa y sepa descifrarlos. No es posible revestirla de puras palabras, pues la expresión correspondiente y adecuada es la de las formas matemáticas, las figuras y los números; pero, con éstos, se nos presenta en forma perfecta, sin solución de continuidad y en transparente claridad. La revelación nunca llega por la palabra a esta claridad y transparencia, a esta univocidad; porque la palabra, como tal, es siempre multívoca y oscilante, y permite una multiplicación de interpretaciones. Su comprensión e interpretación es obra humana y, por lo tanto, fragmentaria, mientras que en la naturaleza tenemos ante nosotros en textura infragmentada e infragmentable el plan según el cual ha sido construido el universo, y que no parece esperar sino al espíritu humano para que lo conozca y lo exprese.

Según el juicio del siglo XVIII, este espíritu se había presentado ya. Lo que Galileo reclama se convierte en Newton en realidad; el problema planteado por el Renacimiento parece encontrar su solución definitiva en un plazo sorprendentemente exiguo. Galileo y Keplero habían concebido la idea de ley natural en toda su amplitud y profundidad, en toda su significación metódica fundamental, pero no pudieron mostrar su aplicación concreta más que en algunos fenóme-

2 Cf. las exposiciones más detalladas de mi obra *El problema del conocimiento*, I, pp. 344*ss.* (FCE, 1965).

nos naturales aislados, como el de la caída libre y el movimiento de los planetas. Quedaba todavía un claro para la duda; faltaba mostrar que la legalidad rigurosa que regía en las partes podía extenderse a la totalidad y que el universo, en cuanto tal, era accesible a la comprensión exacta del conocimiento matemático y adecuadamente abarcable por él. La obra de Newton aporta esta prueba. Ya no es cuestión de un particular fenómeno natural, ya no se intenta encerrar en regla y orden un limitado círculo de fenómenos, sino que se trata de obtener y fijar con claridad la ley cósmica fundamental que parece alcanzarse con la teoría newtoniana de la gravitación. Con ello se inaugura el triunfo del saber humano, se descubre una fuerza radical del conocimiento a la altura de la fuerza radical de la naturaleza. Todo el siglo XVIII ha comprendido y admirado en este sentido la obra de Newton. Venera en él al gran investigador empírico, pero no se para en esto, sino que subraya siempre, cada vez con mayor penetración, que Newton no sólo ha dado reglas firmes y duraderas a la naturaleza, sino también a la *filosofía*. No menos importantes que los resultados de su investigación son las máximas que para la misma estableció; las *regulae philosophandi* que hace valer en el conocimiento de la naturaleza y que incorporó por siempre. La admiración sin límites con que el siglo XVIII honra a Newton se basa en la comprensión de su obra, que no aparece de valor incomparable merced a lo que aporta y al fin que se propuso, sino más bien, por el camino que la condujo al logro de este fin. Newton ha sido el primero que ha llevado el conocimiento de la naturaleza, de las suposiciones arbitrarias y fantásticas a la claridad del concepto, de la oscuridad a la luz.

Nature and Nature's laws lay hid in night
God said: "Let Newton be" and all was light.

En estos versos de Pope se expresa de la manera más apretada el carácter de la veneración que Newton gozó en el pensamiento de la Ilustración. Con él cree haber llegado, por fin, a tierra firme, encontrar un fundamento que ya no po-

dría ser conmovido por ningún cambio en el conocimiento de la naturaleza. Se fija de una vez para siempre la relación recíproca entre la naturaleza y el conocimiento humano y el vínculo que les une es ya irrompible. Ambos miembros de la correlación son totalmente autónomos pero, merced a esta autonomía, se hallan, sin embargo, en armonía perfecta. La naturaleza del hombre sale al encuentro de la naturaleza del cosmos y se vuelve a encontrar en ella. Quien descubre la una adquiere de inmediato certeza de la otra. La filosofía natural del Renacimiento entendió por naturaleza la ley que, lejos de que las cosas la reciban de fuera, mana de su propio ser, ley con que fueron dotadas desde el origen.

Natura estque nihil, nisi virtus insita rebus
Est lex qua paragunt proprium cuncta entia cursum.[3]

Para encontrar esta ley no debemos colocar en la naturaleza nuestras propias representaciones ni nuestras fantasías subjetivas, sino, por el contrario, seguir su propio curso y registrarlo mediante la observación, el experimento, la medida y el cálculo. Los patrones que necesitamos para esto no podemos tomarlos *únicamente* de los datos sensibles; nos refieren más bien a aquellas funciones universales del comparar y contar, del enlazar y separar que constituyen la esencia del intelecto. De esta suerte a la pura autolegalidad de la naturaleza corresponde la autonomía del entendimiento que la filosofía de la Ilustración trata de mostrar, en un mismo proceso de emancipación espiritual. Ambos tienen que ser conocidos en lo genuino de cada uno y, mediante este conocimiento, referidos en firme reciprocidad. De este modo puede renunciarse a cualquier mediación que acuda a no importa qué fuerza o ser extraños porque no afirmará mejor el vínculo entre la naturaleza y el espíritu; al contrario, por el solo planteamiento del problema, por la cuestión en que envuelve a la naturaleza y al espíritu, ha aflojado este vínculo y conducirá a su total rompimiento. La metafísica

3 Giordano Bruno, *De Immenso,* lib. VIII, cap. 9; *Opera latina,* t. I, parte II, p. 310.

de la época moderna lleva a cabo esta ruptura con los sistemas del ocasionalismo; en ellos sacrifica a la omnipotencia de la suprema causa divina la acción autónoma de la naturaleza y la forma autónoma del espíritu. Contra esta recaída en la trascendencia proclama la filosofía de la Ilustración, tanto para la naturaleza como para el conocimiento, el principio puro de la inmanencia. Ambos tienen que ser concebidos por su propia naturaleza, que no es algo oscuro y misterioso, impenetrable al entendimiento, sino que se compone de principios del todo accesibles, que éste puede descubrir por sí mismo y aclararlos sistemáticamente.

Con esta concepción fundamental se comprende la potencia casi ilimitada que corresponde al conocimiento científico natural sobre todo el pensamiento de la época. D'Alembert caracteriza al siglo XVIII como siglo filosófico; pero con no menos derecho ni menos orgullo acostumbra a designarse esta época como "siglo de la ciencia natural". La organización de la actividad científico-natural había progresado ya mucho en el siglo XVII, y adquirido una cierta perfección interna. En Inglaterra, con la fundación de la Royal Society, en 1660, se crea un centro para todas las labores científico-naturales. Funcionó como una asociación libre de investigadores y como *invisible college* antes de recibir por decreto real su reglamentación pública y su sanción estatal. La inspiraba un sentido metódico determinado; advirtió siempre de que no puede ser admitido en física ningún concepto que no haya sufrido su prueba empírica, que no haya sido corroborado por el experimento. El movimiento que aquí se inicia se traslada a Francia, donde encuentra su primer punto de apoyo en la Académie des Sciences (1666), fundada por Colbert. Pero el siglo XVIII es el que le presta toda su amplitud y toda su eficiencia, extendiéndolo a todos los dominios de la vida espiritual; sale del círculo de las academias y de las asociaciones sabias y se convierte, de tema de instrucción, en una de las preocupaciones más hondas de toda la cultura. Ya no sólo lo siguen los investigadores empíricos, los matemáticos y los físicos, sino también los pensadores empeñados en buscar una nueva orientación para todo el campo de las cien-

cias del espíritu. Les parece imposible una restauración de estas ciencias, una visión profunda del espíritu de las leyes, de la sociedad, de la poesía, si no se emprende con la mirada fija en el gran modelo de la ciencia natural. Una vez más, es D'Alembert quien no sólo encarna en su persona esta alianza entre ciencia natural y ciencia del espíritu, sino el que en sus *Éléments de philosophie* expresa con máxima claridad y precisión el principio sobre que descansa. Repasemos la amplia cita que hicimos antes[4] y nos convenceremos.

No existe ningún pensador importante del siglo XVIII que se haya sustraído por completo a esta tendencia. Si Voltaire hace época en Francia no es, en primer lugar, con sus poesías y sus primeros esbozos filosóficos, sino con su apología de Newton, con sus *Éléments de la philosophie de Newton*; entre los escritos de Diderot encontramos una obra sobre los elementos de la filosofía, y en los de Rousseau una exposición elemental de la química. Los primeros trabajos de Montesquieu se refieren a problemas físicos y fisiológicos y parece ser que fue una circunstancia exterior, una enfermedad de los ojos que le atacó tempranamente y le dificultaba la observación, lo que le alejó de sus primeros estudios. "Casi se podría decir —escribe con aquel estilo que caracteriza sus trabajos de juventud— que la naturaleza es como las vírgenes que habiendo conservado celosamente su virginidad durante mucho tiempo, la pierden en un momento." [5] El siglo XVIII está imbuido de esta convicción, de la creencia de que ha llegado por fin en la historia de la humanidad el momento en que se podrá arrebatar a la naturaleza su secreto, tan cuidadosamente guardado, el momento en que ya no quedará en la oscuridad de siempre, en su calidad de misterio incomprensible, sino que será sacada a la luz potente del entendimiento que la iluminará con todas sus fuerzas.

Para esto era condición previa que se cortara definitivamente el vínculo entre la teología y la física, y si en el siglo XVII este vínculo se había relajado, en modo alguno esta-

4 D'Alembert, *Éléments de Philosophie*, cf. arriba, pp. 17 y 18.

5 Acerca de los primeros trabajos sobre ciencia natural de Montesquieu, cf. por ejemplo, Sainte-Beuve, "Montesquieu", *Causeries du Lundi*, parte VII.

ba roto. Se defendió con celo la autoridad de la Escritura en puras cuestiones de conocimiento de la naturaleza. La burla que hace Voltaire constantemente de la "física bíblica" nos parece hoy un poco huera; pero el juicio histórico no puede olvidar que en el siglo XVIII fue un enemigo peligroso y serio. La ortodoxia no había renunciado en modo alguno al principio de la inspiración literal y en él se halla implícita la consecuencia de que en el relato mosaico de la creación se contenía una auténtica ciencia de la naturaleza cuyas enseñanzas fundamentales no podían ser alteradas. No sólo teólogos, sino también físicos y biólogos se esforzaron en proteger y explicar esta ciencia. En el año 1726 aparece, con el título de *Théologie physique*, un escrito del inglés Derham, en traducción francesa, al que siguieron más tarde la *Théologie astronomique* del mismo, la *Théologie de l'eau* de Fabricius y la *Théologie des insects* de Lesser.[6] Voltaire no sólo se empeña en combatir los pretendidos resultados de esta física teológica, sino que trata también de aniquilarla metódicamente y desacreditarla como aborto monstruoso del espíritu teológico, bastardo de la fe y de la ciencia. "Hay uno que pretende llevarme a la fe en la Santísima Trinidad por el camino de la física, diciéndome que las tres personas de la divinidad son iguales a las tres dimensiones del espacio. Otro afirma que me va a demostrar de manera palpable la transustanciación y me muestra que gracias a la ley fundamental del movimiento, un accidente puede existir sin su sujeto." Poco a poco se abre camino la clara separación metódica. Se anticipa la geología, porque rompe el esquema temporal en que se halla enmarcada la historia de la creación. Ya en el siglo XVII los ataques se concentraron contra este esquema. Fontenelle compara la fe de los antiguos en la invariabilidad de los cuerpos celestes a la fe de una rosa que proclamara que, hasta donde llega la memoria de las rosas, no ha muerto todavía ningún jardinero. La crítica se hace más seria cuando puede apoyarse en resultados empíricos ciertos, especialmen-

[6] Sobre amplitud y contenido de esta bibliografía acerca de la *Théologie physique*, véanse las indicaciones detalladas en D. Mornet, *Les sciences de la Nature en France au XVIIIe siècle*, París, 1911, pp. 31ss.

te hallazgos paleontológicos. Thomas Burnet en su *Telluris sacra theoria* (1680) y en su *Archaeologia philosophica* (1692), se empeña todavía en confirmar la verdad objetiva del relato bíblico; pero tiene que renunciar expresamente al principio de la inspiración literal y buscar refugio en una interpretación alegórica que le permite cambiar todas las medidas de tiempo de la Biblia. En lugar de los días de la Creación tenemos épocas o periodos a los que se puede atribuir como se desee el tiempo exigido por los hallazgos empíricos. En la gran obra de Buffon, *Épocas de la naturaleza*, este modo de considerar el tema se eleva a principio definitivo de la investigación. Buffon no buscó la lucha con la teología y cuando se anuncian los primeros ataques a su obra se somete al juicio de la Sorbona. Pero su silencio sobre el relato bíblico era más elocuente que lo que pudo haber sido su lucha abierta. Por primera vez se traza una historia física del mundo que se mantiene distante de toda clase dogmática religiosa y quiere apoyarse tan sólo sobre los hechos observables y sobre los principios universales del conocimiento teórico de la naturaleza. De este modo se abre brecha definitiva en el sistema tradicional, y el espíritu afanoso de Voltaire no descansará hasta que, en el curso de un esfuerzo que se extiende por más de medio siglo, no haya demolido piedra a piedra todo este sistema. Este trabajo de demolición era imprescindible si se quería llevar adelante la reconstrucción de la física; ahora es la ciencia la que recoge con plena conciencia el proceso incoado contra Galileo. Lo plantea ante su propio tribunal y lo decide con arreglo a sus formas. Su sentencia no ha sido impugnada desde entonces en forma seria y el enemigo ha acabado por someterse en silencio. Se logró la primera victoria decisiva de la filosofía de la Ilustración; llevó a término la obra comenzada por el Renacimiento y entregó al conocimiento racional un dominio fijo, dentro del cual ya no existía obstáculo alguno ni ninguna coacción autoritaria, sino que, por el contrario, podía moverse libremente en todas direcciones y, en virtud de esta libertad, llegar a la conciencia plena de sí mismo y de las fuerzas que residían en él.

2

En sus *Entretiens sur la pluralité des mondes* trata Fontenelle de explicar la imagen del mundo de la filosofía cartesiana comparando el acaecer de la naturaleza a lo que ocurre en un gran escenario. El espectador, que se halla en el patio, se encuentra ante una serie de hechos que van y vienen en abigarrado desarrollo. Se limita a la contemplación de esos sucesos, se complace en el cúmulo de las imágenes que pasan delante de sus ojos, sin preocuparse mucho de cómo surgen. Pero si entre la muchedumbre de los espectadores se halla algún ingeniero no se dará por satisfecho con la pura contemplación; no descansará hasta llegar a descubrir huellas de razones, hasta que no haya podido examinar el mecanismo que produce las escenas cambiantes. Esta conducta del ingeniero se parece a la del filósofo. Pero la dificultad mayor es la circunstancia de que la naturaleza, en el espectáculo que desarrolla ante nuestros ojos, ha ocultado tan cuidadosamente sus mecanismos que no ha sido posible durante siglos dar con los resortes ocultos. Sólo la ciencia de la época moderna ha podido ver algo entre bastidores, y ya no observa sólo lo que pasa, sino que comprende la obra de relojería que lleva todo el movimiento. Y muy lejos de que esta visión le arrebate encanto al espectáculo lo aumenta extraordinariamente. Es un error, como algunos creen, que por su conocimiento pierden valor los resortes que dirigen el curso del universo al convertírsele en pura relojería. "Por lo que a mí respecta, lo admiro más desde que sé que se parece a un aparato de relojería, porque es sorprendente que la naturaleza, tan admirable, descanse en cosas tan sencillas."[7]

La comparación de Fontenelle es algo más que un puro juego de ingenio; alberga una idea que fue de decisiva importancia para la construcción de todo el conocimiento natural del siglo XVII. La filosofía natural de Descartes acuñó esta idea y le dio aplicación universal. No es posible com-

[7] Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, "Premier soir", Oeuvres de Fontenelle, París, 1818, II, pp. 10ss.

prender la naturaleza si se la considera tan sólo como la designación conjunta de fenómenos; si se contempla su mera expansión en el espacio o la sucesión de sus fenómenos en el tiempo. Hay que ir de los fenómenos a los principios y éstos no pueden encontrarse más que en las leyes universales del movimiento. Una vez descubiertas estas leyes y reducidas a una expresión matemática exacta, está abierto el camino para todo futuro conocimiento. Nos basta con desarrollar por completo todo lo que en ellas se halla contenido para tener una visión panorámica de la totalidad de la naturaleza y comprender el universo en su estructura más íntima. La obra de Descartes sobre el sistema del mundo debía realizar este plan teórico fundamental. La presidía el lema: "Dadme materia y os haré con ella un mundo." El pensamiento no se contenta ya con recibir el mundo en su presencia empírica, dada; pretende penetrar en su construcción; es más, llevar a cabo esta construcción por sí mismo. Partiendo de sus propias ideas, claras y distintas, encuentra en ellas el modelo de toda realidad. La evidencia de sus principios y axiomas matemáticos le guía con toda seguridad a través del dominio de la naturaleza. Porque existe un camino fijo y determinado, una única cadena de cerradas deducciones que conduce desde las causas más altas y universales de los fenómenos hasta las leyes particulares de la naturaleza y hasta cualquier acción singular compleja. Entre el reino de los conceptos claros y distintos y el de los hechos, entre la geometría y la física no hay barrera alguna. Como la sustancia de los cuerpos consiste en la pura extensión, el conocimiento de esta extensión, la pura geometría, señorea a la física. Expresa la esencia del mundo de los cuerpos y sus propiedades fundamentales generales en definiciones exactas y parte de ellas, en una marcha continua de pasos mentales, a determinar lo particular y lo fáctico.

Este grandioso proyecto de la física cartesiana no resistió la prueba empírica; cuanto más avanza Descartes por su camino y más se acerca a los fenómenos particulares de la naturaleza, las dificultades se le van haciendo mayores. No podía hacerles frente más que refugiándose en nuevos y cada vez

más complicados mecanismos y envolviéndose con una red de hipótesis. Esta red, tan finamente tejida, es desgarrada por Newton. También él tiende a buscar principios matemáticos universales para los fenómenos de la naturaleza, pero ya no cree en la posibilidad de reducir la física a la geometría. Más bien defiende el derecho y la peculiaridad de la investigación física, y esta peculiaridad se funda en el método experimental y en el de la conclusión inductiva. El camino del estudio físico no conduce ya de arriba abajo, de los axiomas y principios a los hechos, sino al revés. No podemos comenzar con supuestos universales sobre la naturaleza de las cosas para derivar de ellos el conocimiento de las acciones particulares, sino que hay que poner en la cúspide este conocimiento, que nos ofrece la observación directa, y tratar de llegar, elevándonos poco a poco, a los primeros principios y a los elementos simples del acontecer. Al ideal de la deducción se enfrenta el ideal del análisis. Y este análisis no puede, por principio, tener carácter definitivo; ni fijarse en una serie de pasos mentales limitados, previsibles, sino que comenzarse de nuevo en cada estadio de la ciencia experimental. No existen metas finales absolutas, sino siempre hitos provisionales y relativos. El mismo Newton ha considerado su teoría de la gravitación como un hito provisional, ya que se contenta con mostrarnos la gravitación como fenómeno universal de la naturaleza sin preguntarse por sus causas últimas. Rechaza expresamente una teoría *mecánica* de la gravitación, al no ofrecernos la experiencia ningún apoyo suficiente, y no quiere presentarnos ningún fundamento *metafísico* de la misma, porque para el físico significaría también una extralimitación injustificable. La competen sólo los fenómenos gravitatorios y no trata de expresarlos en un puro concepto, en una definición abstracta, sino que busca una fórmula matemática amplia que los comprenda como casos individuales concretos y los *describa* por completo. La teoría física ni quiere ni debe sobrepasar este ámbito de la descripción pura de los fenómenos naturales.[8] Desde este punto

8 Más detalles sobre esta oposición entre "explicación de la naturaleza" y "descripción de la naturaleza", entre "definición" y "descripción" en New-

de vista la gravedad es una propiedad general de la materia; pero no es menester en modo alguno considerarla como una propiedad esencial. La filosofía natural, que emprende la tarea de construir el mundo en el puro pensamiento, con puros conceptos, se halla, según Newton, constantemente ante una doble tentación y peligro. Cuando tropiece con cualquier propiedad general de las cosas, o tratará de hipostasiarla, es decir, de convertirla en una cualidad original del ser, de carácter absoluto y real, o tratará de resolverla y reducirla, explicándola como una consecuencia de razones que están mucho más lejos. Pero la empirie auténtica es ajena a un procedimiento y a otro. Se contenta con la comprobación de los fenómenos, pero sabe, por otra parte, que ninguno es último, como si no fuera posible someterlo a un análisis ulterior, si bien éste no habrá de ser verificado por el pensamiento precipitadamente y de antemano, sino que tendrá que esperarlo de la experiencia progresiva. En este sentido mantiene Newton que la gravedad es, por el momento, un elemento natural "último", una cualidad provisionalmente "irreductible", que no permite explicarla de manera suficiente por ninguno de los mecanismos conocidos, pero que tampoco excluye que, basándose en futuras observaciones, pueda ser reducido en su día a fenómenos naturales más sencillos. La admisión de cualquier cualidad "oculta" en las que se apoyó la física escolástica, es arbitraria e insignificante, mientras que supone un avance esencial del conocimiento científico la reducción del cúmulo de los fenómenos naturales a pocas propiedades fundamentales de la materia y a determinados principios del movimiento, aunque las causas de estas propiedades y de estos principios permanezcan por de pronto desconocidas.

Con estos principios clásicos que encontramos, por ejemplo, al final de su *Optica*,[9] Newton fijó de una manera clara y precisa el programa de toda la investigación teórica de la naturaleza del siglo XVIII. El giro más importante tiene lugar

ton y su escuela se encuentran en mi *Problema del conocimiento*, II, pp. 379*ss*.

9 *Optice*, reedición latina. Samuel Clarke, 1740, lib. III, Quaestio 31.

cuando se lleva a cabo con plena conciencia y energía el salto desde la obra de Descartes a la de Newton. El ideal de una filosofía natural puramente mecánica a la manera que lo proclamó, en los párrafos citados antes, Fontenelle, se posterga cada vez más, hasta que acaban por abandonarlo los epistemólogos de la nueva física. Condillac, en su *Traité des systèmes* (1749), expresa clara y agudamente la exigencia de que desaparezca de la física todo el espíritu que ha producido los grandes cuerpos doctrinales metafísicos del siglo XVII. En lugar de cualquier explicación general pero arbitraria de la supuesta "esencia de las cosas", hay que cultivar la simple observación de los fenómenos y la sencilla indicación de sus encadenamientos empíricos. El físico tiene que renunciar definitivamente a la pretensión de explicar el mecanismo del universo; ya ha hecho bastante, y es lo más que puede hacer, si consigue mostrarnos determinadas *relaciones* con él. El ideal del conocimiento natural no se determina de preferencia por el modelo de la geometría, sino más bien de la *aritmética*, porque la teoría de los números representa, según Condillac, el ejemplo más claro y sencillo para la teoría de las relaciones en general, para la lógica general de las relaciones.[10] Este ideal de conocimiento cobra su mayor expansión y eficacia cuando Voltaire lo convierte en la consigna bajo la cual emprende la lucha contra la física cartesiana. Con sus dotes características para la simplificación y generalización de los problemas traslada la cuestión a sus términos universales. El método de Newton no sólo sirve para la física, sino para todo saber en general, limitándolo de antemano a ciertas condiciones y fronteras, pues no podemos dar ningún paso hacia adelante si no utilizamos el compás del matemático y si la antorcha de la experiencia no ilumina nuestro camino. Es inútil que pretendamos indagar la esencia de las cosas, su puro "en sí". Nos está tan vedado ver, mediante conceptos universales, cómo es posible que una porción de materia actúe sobre otra, como conocer el origen de nuestras representaciones. En uno y otro

10 Condillac, *Traité des Systèmes; Logique*, parte II, cap. VII y otros.

caso, tenemos que contentarnos con verificar el "qué" sin pretender mirar al "cómo". Preguntar cómo sentimos y pensamos, cómo nuestros miembros obedecen el mandato de la voluntad, equivale a preguntar por el secreto de la creación. Aquí fracasa todo saber, pues no existe de primeros principios. Nada que sea verdaderamente primero, auténticamente primordial puede ser conocido por nostros de manera completa y adecuada, *aucun premier ressort, aucun premier principe ne peut être saisi par nous.*[11] En la cuestión acerca de la certeza del conocimiento ocurre que mediante este tránsito del ideal constructivo de la ciencia natural a un ideal puramente analítico, se cambian sorprendentemente los papeles./Para Descartes la garantía y firmeza de todo saber se fundaba en sus primeros principios, mientras que todo lo fáctico, como tal, permanecía inseguro y problemático. No podemos abandonarnos al fenómeno sensible porque siempre encierra en sí la posibilidad del error, la ilusión sensible. No podremos sustraernos a esta ilusión más que si conseguimos rebasar el círculo de las puras apariencias o fenómenos; si referimos lo empíricamente dado a conceptos y lo expresamos en conceptos que lleven en sí mismos su garantía. Existe una certeza inmediata, intuitiva de los principios, mientras que de los hechos no tenemos más que un conocimiento mediato y derivado. La certeza de los hechos está subordinada a la de los principios y depende de ella. La nueva teoría epistemológica de la física, que se apoya en Newton y en Locke, invierte los términos de la relación. El principio es lo derivado y el hecho, como *matter of fact*, es lo original. No existe principio alguno que sea cierto por sí, sino que más bien cada uno debe su verdad y su interna y propia credibilidad al uso que podemos hacer de él, uso que no consiste en otra cosa sino en captar por completo con su ayuda la multiplicidad de los fenómenos dados, articularlos y ordenarlos desde ciertos puntos de vista. Todo principio cae en el vacío si se descuida esta función de articulación y ordenamiento. No tiene su razón en sí, sino que debe esperar su

11 Voltaire, *Le Philosophe ignorant* (1766), x; cf. *Traité de Métaphysique* (1734), especialmente caps. 3ss.

verdad y garantía de lo que fundamenta. Del mismo modo que esto último pertenece al círculo de lo observable, de lo fáctico, ningún principio, por muy universal que sea, puede abandonar tampoco este círculo y trascenderlo. Hacia mediados del siglo esta concepción cobra vigencia general merced a los discípulos y apóstoles que la doctrina de Newton encuentra en Francia, merced a Voltaire, a Maupertuis, a D'Alembert. Se suele considerar la orientación hacia el mecanicismo y el materialismo como rasgo característico de la filosofía natural del siglo XVIII y, no pocas veces, se cree marcar así exclusivamente toda la dirección fundamental del espíritu francés. Pero, en realidad, este materialismo, tal como está representado, por ejemplo, en el *Système de la Nature* del barón d'Holbach y en *L'Homme machine* de Lamettrie, no es más que una manifestación particular que en modo alguno merece una significación típica. Ambas obras representan un caso singular y una recaída en la manera dogmática de pensar contra la que combate y a la que trata de superar el siglo XVIII en sus figuras científicas más destacadas. La inspiración científica del grupo de los enciclopedistas no la representan d'Holbach y Lamettrie, sino d'Alembert. Y en él encontramos de nuevo la repudiación más enérgica del mecanicismo y del materialismo como último principio explicativo de las cosas, como pretendida solución del misterio del universo. D'Alembert no se separa un punto de las directrices metódicas marcadas por Newton. También rechaza toda indagación de la esencia absoluta de las cosas y de su último fundamento metafísico. "¿Qué nos importa, en el fondo, penetrar en la esencia de los cuerpos si podemos derivar, partiendo de propiedades determinadas, que consideramos como primordiales en ellos, otras determinaciones secundarias que comprobamos, y el sistema general de los fenómenos naturales en ningún punto muestra una contradicción? Detengámonos, pues, en este punto y no tratemos de mermar nuestros reducidos conocimientos claros y ciertos mediante sofismas sutiles." La providencia ha cubierto con un velo, que en vano tratamos de descorrer, las cuestiones sobre unidad del cuerpo y alma y su interacción, acerca del

origen de nuestras ideas simples, acerca del último fundamento del movimiento. "Triste suerte para nuestra curiosidad y para nuestro amor propio; pero es la suerte de la humanidad. Saquemos por lo menos la conclusión de que los sistemas, o mejor dicho, los sueños de los filósofos acerca de la mayoría de los problemas de la metafísica, no merecen sitio alguno en una obra que se encamina exclusivamente a exponer los conocimientos reales accesibles al espíritu humano."[12]

Con esta modesta crítica del conocimiento nos colocamos en el umbral más grave y profundo. La filosofía de d'Alembert renuncia a ofrecernos una fórmula metafísica del mundo que nos descubriera el "en sí" de las cosas. Desea permanecer en el dominio de los fenómenos y hacernos patente tan sólo el sistema de estos fenómenos, su orden constante y completo. Pero ¿quién nos garantiza la verdad de este sistema, la existencia de semejante orden? ¿Dónde hallar la seguridad y la prueba definitiva de que, cuando menos, este sistema general de los fenómenos es un sistema cerrado, completamente unitario y uniforme dentro de sí mismo? D'Alembert postula esta uniformidad; pero en ningún punto la fundamenta con mayor detalle. ¿No es, acaso, que con este postulado se ha introducido una nueva forma de fe? ¿No se esconde en él quizá, una vez más, un supuesto metafísico indemostrado e indemostrable? Ya el racionalismo clásico, en sus pensadores principales, en Descartes, Spinoza y Leibniz, se planteó el problema. Creyó dominarlo pasando del problema de la unidad de la naturaleza al problema de la unidad del protofundamento divino. La naturaleza era una obra de Dios, reflejaba la imagen del espíritu divino y se convertía en espejo de su inmutabilidad y de su eternidad. Su origen, por tanto, es lo que le garantiza su verdad más propia y profunda. La uniformidad de la naturaleza mana de la forma esencial de Dios, pues ya en el puro concepto de Dios reside la necesidad de que no puede ser pensado más que como unidad, como coincidente consigo mismo, como inmu-

12 D'Alembert, "Éléments de Philosophie", IV; *Mélanges*, parte IV, pp. 59ss.

table en todas sus ideas y en todas sus determinaciones de voluntad. Suponer posible en él un cambio de *existencia* significaría negar y aniquilar su *esencia*. La equiparación que hace Spinoza de Dios y naturaleza, su fórmula *Deus sive Natura* descansa por completo en esta concepción fundamental. Suponer, aunque fuera tan sólo mentalmente, que es posible otro orden de la naturaleza, sería suponer que también Dios puede ser o devenir otro: *si res alterius naturae potuissent esse vel alio modo ad operandum determinari, ut naturae ordo alius esset, ergo Dei etiam natura alia posset esse, quam jam est.*[13] Por lo tanto, no hay más que una diferencia de expresión cuando habla de las leyes de la naturaleza y de las leyes de Dios, porque las leyes generales de la naturaleza, con arreglo a las cuales acaece todo y por las que todo queda determinado, no son otra cosa que las eternas resoluciones de Dios, que albergan eterna verdad y necesidad.[14]

Tampoco para Leibniz existe otra prueba definitiva de la constancia de la naturaleza, de la armonía entre lo ideal y lo real, de la coincidencia entre los hechos y las verdades eternas que el recurrir a la unidad del principio supremo del que proceden el mundo de los sentidos y el de la razón. Y para fundamentar que los principios primeros del análisis infinitesimal son aplicables sin limitación alguna a la naturaleza y que el principio de continuidad no es sólo matemático-abstracto, sino que posee una significación físico-concreta, Leibniz parte del supuesto de que las leyes de lo real no pueden discrepar de las leyes puramente ideales de la matemática y de la lógica: *c'est par ce que tout se gouverne par raison et qui autrement il n'y auroit point de science ny règle ce qui seroit point conforme avec la nature du souverain principe.*[15] Pero ¿no se contiene en esta demostración un círculo vicioso? De la uniformidad empírica que la naturaleza parece ofrecernos, tenemos que concluir la absoluta

[13] Spinoza, *Ética*, I, Propos. 33.

[14] *Leges naturae universales, secundum quas omnia fiunt et determinantur, nihil sunt nisi Dei aeterni decreta, quae semper aeternam veritatem et necessitatem involvunt.* Tractatus Theologico-Politicus, cap. III, sec. 7.

[15] Leibniz a Varignon, 2 de febr. de 1792, *Mathematische Schriften*, ed. Gerhardt, IV, 94.

unidad e inmutabilidad de Dios y, luego utilizar esa última para afirmar una uniformidad más perfecta, una continuidad sin solución del orden natural. Pero ¿no violamos la ley primera y más sencilla de la lógica y no perdemos toda sustentación si de este modo lo que había que fundamentar lo convertimos en fundamento primero, si toda la certeza de nuestros juicios y conclusiones empíricos la apoyamos en un supuesto metafísico que es mucho más problemático que esta misma certeza? Nuestro pensamiento se halla, en este momento, ante una decisión que supone una tarea bastante más seria y que lo carga de bastante mayor responsabilidad que todas las cuestiones de filosofía de puro carácter concreto, de *contenido.* Ya no se trata del contenido de la naturaleza, sino de su forma. Para la filosofía de las Luces podía parecer una tarea bastante sencilla liberar a la ciencia de la naturaleza de toda tutela teológica; para llevar a cabo esta emancipación le bastaba con recoger la herencia de los siglos anteriores, separar conceptualmente lo que, de hecho, estaba separado ya. Todo lo que en este sentido ocurre es más bien un término que un comienzo intelectual; no es más que clarificar y patentizar un hecho metódico que podía considerarse como seguro gracias al trabajo de la ciencia de los siglos XVII y XVIII, pero en el momento en que se le plantea a esta ciencia la cuestión de sus títulos de legitimidad, surge un problema nuevo y más radical. ¿De qué nos sirve que separemos la ciencia natural de todos sus contenidos teológico-metafísicos si la reducimos a puras expresiones empíricas y no logramos, por otra parte, apartar los elementos metafísicos de su estructura? Y cualquier afirmación que rebase la simple comprobación de lo dado sensible, de lo dado aquí y ahora ¿no encierra ese elemento metafísico? ¿Es que la sistemática de la naturaleza, la absoluta naturaleza, la absoluta uniformidad de la experiencia, es un resultado de esta experiencia, y puede ser derivada y demostrada mediante ella? ¿No constituye más bien una premisa, una preconcepción y un prejuicio? ¿Y no será este prejuicio, este *a priori* lógico, tan cuestionable como cualquier otro *a priori* metafísico o teológico? No nos contentemos con alejar todos los conceptos y

particulares juicios metafísicos del campo de la ciencia empírica, sino que recorramos el camino hasta el final y sustraigamos al concepto de la naturaleza ese apoyo último del concepto de Dios. ¿Qué quedará, entonces, de esa supuesta necesidad de la naturaleza, de esas leyes universales y sin excepción, eternas e inviolables? ¿Existe, para esta necesidad, alguna certeza intuitiva o alguna demostración deductiva con fuerza vinculatoria? O ¿habremos de renunciar a este género de demostraciones y decidirnos a dar el último paso, y reconocer que el mundo de los hechos no puede sostenerse más que en sí mismo y que en balde buscaremos otro apoyo más firme, un fundamento racional?

Con todas estas interrogaciones hemos anticipado el desarrollo que lleva desde el *fenomenismo* de la ciencia natural matemática hasta el escepticismo de Hume. Y no se trata de una construcción puramente mental, sino de un proceso histórico concreto que podemos seguir paso a paso en el pensamiento del siglo XVIII y hacerlo patente en sus más finas ramificaciones. Hasta el presente, la historia de la filosofía ha fracasado precisamente en esto, y se le ha escapado así el auténtico punto de arranque de la duda de Hume. No es posible descubrir este punto de arranque si, como es costumbre, nos contentamos con colocar la doctrina de Hume en conexión con la filosofía empírica inglesa, para luego tratar de derivarla históricamente de sus supuestos. Esta teoría de Hume no significa un término, sino una partida y es algo más que un puro eslabón de la cadena intelectual que nos lleva de Bacon a Hobbes, de éstos a Locke y de Locke a Berkeley. Es verdad que, de todos ellos, Hume ha tomado determinados recursos intelectuales, todo el equipo conceptual y sistemático del empirismo y del sensualismo. Pero su cuestión específica y peculiar surge de otros motivos, pues nace en continuidad y avance rectilíneos de la problemática de la ciencia natural de los siglos XVII y XVIII. Un eslabón intermedio está representado por el trabajo de la escuela de Newton; especialmente por la elaboración rigurosamente metódica que sus ideas fundamentales han sufrido con los pen-

sadores e investigadores holandeses;[16] fueron ahondadas con una admirable consecuencia, tratando de extraer de ellas una *lógica de la ciencia de la experiencia.* Holanda, ya en el siglo XVII, era el país en el que, de manera excelente, la tendencia hacia el estudio exacto de los hechos, hacia la formación de un riguroso método experimental, se alió con un pensar crítico interesado en determinar clara y seguramente el sentido y el valor de la formación de hipótesis en la ciencia natural. El más grande investigador holandés, Christian Huyghens, constituye el ejemplo clásico de esta alianza. Su *Traité de la lumière* (1690) expone los principios fundamentales sobre la relación entre experiencia y pensamiento, entre teoría y observación; principios que rebasan con mucho a Descartes por su claridad y precisión. Subraya que en la física no puede lograrse la misma evidencia que se alcanza con las demostraciones y consecuencias de la matemática y que tampoco existe una certeza intuitiva de sus verdades fundamentales. Lo que esta ciencia puede aportar es, simplemente, una certeza moral; pero que puede elevarse a tal grado de probabilidad que apenas si cede prácticamente a una demostración rigurosa. Cuando las conclusiones que se logran con el supuesto de un determinado postulado fundamental encuentran su aprobación completa en la experiencia y especialmente cuando, a base de estas conclusiones, se han podido prever nuevas observaciones corroboradas por el experimento, entonces se alcanza el género de verdad que puede pretender la física.[17] Sobre estos principios siguen operando los físicos holandeses del XVIII y creen que la teoría de Newton les proporciona la garantía máxima y definitiva, porque en ella no se han introducido más elementos hipotéticos que los que pueden comprobarse directamente por la experiencia. 's Gravesande inaugura el año de 1717 su cátedra de matemática y

[16] Sobre la significación que posee también el trabajo de estos investigadores de la naturaleza para el desarrollo del pensamiento francés, y su influencia especial sobre Voltaire, véase el trabajo de Pierre Brunet, *Les Physiciens Hollandais et la Méthode Expérimentale en France au XVIIIe siècle,* París, 1926.

[17] Huyghens, *Traité de la lumière,* trad. alemana de Lommel, Leipzig, 1890, pp. 3*ss.*

astronomía de la Universidad de Leyden con una lección en que trata de desarrollar e ilustrar estas ideas fundamentales en todos los aspectos. Pero precisamente al desarrollarlas tropieza con un sorprendente y difícil problema. Cuando basándose en determinadas observaciones prevemos otros casos que no hemos observado directamente, nos apoyamos, para esta previsión, en el axioma de la *uniformidad de la naturaleza*. Sin este axioma, sin el supuesto de que las leyes que encontramos hoy en la naturaleza perdurarán en ella, toda conclusión del pasado al futuro carecería de sentido. Pero ¿cómo puede demostrarse este axioma? Se trata, contesta 's Gravesande, no de un axioma rigurosamente lógico, sino de carácter pragmático, con una clase de validez que no deriva de modo directo de la necesidad del pensar, sino de la necesidad del *obrar*. Porque todo obrar, toda relación práctica con las cosas, estarían vedados al hombre si no pudiera contar con que lo que le ha enseñado una experiencia íntegra regirá también en el futuro con la misma fuerza de validez. Por lo tanto, la conclusión del pasado y del presente al porvenir, no es de carácter lógico formal, silogístico-compulsivo y, sin embargo, no deja de ser una *conclusión por analogía* valedera e ineludible. El saber de las cosas físicas, de la naturaleza empírica de las cosas, no rebasa esta conclusión por analogía. Pero debemos y podemos contentarnos con ella, puesto que debe ser considerado como verdadero todo aquello cuya negación habría de significar para el hombre la de todo curso para su existencia empírica y de su vida en común.[18]

De un golpe se ha producido aquí un raro viraje: la certeza de la física no se funda ya en supuestos puramente lógicos, sino *biológicos y sociológicos*. 's Gravesande trata de paliar la novedad y el radicalismo de este pensamiento refugiándose en una interpretación metafísica. *L'auteur de la nature nous a mis dans la necessité de raisonner par analogie, laquelle par conséquent peut servir de fondement légi-*

18 Cf. el discurso de presentación de 's Gravesande: *De Matheseos in omnibus scientiis praecipue in Physicis usu* (1717) y su escrito: *Physices Elementa... sive Introductio ad philosophiam Newtoniam*, Leyden, 1720.

time à nos raisonnements.[19] Pero en este *par conséquent* se percibe con bastante claridad la μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Porque ¿es que la necesidad psicológica y biológica de la conclusión por analogía garantiza en algo su necesidad lógica, su verdad "objetiva"? El empirismo matemático se encuentra aquí en el umbral del empirismo escéptico y el paso de Newton a Hume es inevitable. Ambas concepciones no están separadas más que por una delgada pared que el menor soplo puede derribar. Descartes tuvo que recurrir a la "veracidad de Dios" para poner la clave de bóveda a su doctrina de la certeza del conocimiento. Disputar la absoluta validez de las ideas y principios contemplados por nosotros con suprema claridad y evidencia, poner en duda los conceptos y las máximas de la matemática pura equivaldría a poner en duda dicha veracidad. Ahora, para asegurar la verdad de los supremos principios físicos, para asegurar la verdad de la experiencia, tenemos que recurrir, no a la veracidad de Dios, pero sí a su bondad, pues en ella se apoya el que una convicción imprescindible para el hombre, vitalmente necesaria, debe tener algún fundamento objetivo, fundado en la naturaleza de las cosas. Debemos, pues, confiarnos, prosigue 's Gravesande, a la conclusión por analogía, si tenemos presente la suma bondad del Creador: *car la certitude de l'analogie est fondée sur l'invariabilité de ces lois qui ne sauraient être sujettes aux changements sans que le genre humain s'en ressente et périsse en peu de temps.*[20] Pero, de este modo, el problema fundamental del método de la física se convirtió en un problema de teodicea. Si se elimina esta cuestión de teodicea o se resuelve en sentido negativo, la de la certeza de la inducción física cobra un aspecto del todo diferente. Esto es, precisamente, el cambio que tiene lugar con Hume. El empirismo matemático había avanzado hasta un punto en que apoyaba la convicción de la uniformidad de la naturaleza sobre una especie de fe. Hume acoge esta conclusión,

19 's Gravesande, *Physices Elementa,* según la traducción francesa de Joncourt; cf. Brunet, *ob. cit.*, pp. 56ss.

20 's Gravesande, *Discurso sobre la evidencia;* cf. la introducción a la traducción francesa de los *Elementos de la Física*, de Elie de Joncourt.

pero despoja a la fe de todos sus componentes metafísicos y separa de ella todos los elementos trascendentes. No descansa ya en motivos religiosos, sino psicológicos puros, pues corresponde a una necesidad puramente inmanente de la naturaleza humana. En este sentido, la teoría de Hume del *belief* es una prolongación y una liquidación irónica de toda una serie de pensamientos con los que se trató de dar a la misma ciencia de la experiencia un fundamento religioso. La liquidación se presenta como un cambio de papeles en la relación entre ciencia y religión. No es ésta la que, gracias a su verdad más alta, absoluta, otorga a la ciencia un apoyo firme, sino más bien la relatividad del conocimiento científico la que atrae a su cauce a la religión misma. Ni una ni la otra pueden ser fundadas racional y objetivamente; tenemos que contentarnos con derivarlas de sus fuentes subjetivas, y comprenderlas, ya que no fundamentarlas, en su condición de manifestaciones de determinados instintos fundamentales y radicales de la naturaleza humana.

La misma conclusión a la que nos vemos abocados por el *problema de la causalidad* se presenta por el lado del de la *sustancia.* También aquí el empirismo matemático había anticipado un resultado decisivo. Porque había combatido la idea que sostenía que, entre las diferentes propiedades fundamentales de la materia, que nos muestra la experiencia, existe una firme relación de sucesión, de fundamentación recíproca, como si unas se pudieran derivar de otras con rigor y necesidad conceptuales. Semejante derivación fue el ideal impuesto por Descartes a la física. Parte de propiedades geométricas puras y trata de mostrar que en ellas están comprendidas todas las demás determinaciones que solemos atribuir al mundo de los cuerpos. Todas las cualidades de la materia, incluidas la impenetrabilidad y la pesantez, pueden reducirse a la pura extensión. Ésta constituye la verdad, la esencia, la sustancia del mundo corpóreo, mientras que las demás cualidades se rebajan a la categoría de puros "accidentes", de propiedades accidentales. Pero también en este punto, Newton y su escuela enfrentan al ideal deductivo de Descartes otro puramente inductivo. Sostienen que en la ex-

periencia llegamos siempre a una coexistencia regular de propiedades, pero no logramos derivar unas de otras. Para comprender el desarrollo de este problema es instructivo considerar la teoría del físico holandés. 's Gravesande y su discípulo y sucesor Musschenbroek subrayan siempre la ociosidad de la faena que pretende distinguir entre determinaciones esenciales y no esenciales de la materia. Pues nunca se puede saber si cualquier ley de la naturaleza, comprobada por doquier por la experiencia y que, por lo tanto, tenemos que reconocer como ley universal, por ejemplo, la ley de inercia, nos revela cualquier propiedad esencial y necesaria de los cuerpos. "Nos es completamente desconocido si estas leyes proceden de la esencia de la materia o si hay que derivarlas de determinadas propiedades fundamentales que Dios ha atribuido a los cuerpos, pero que no les son en modo alguno necesarias y esenciales o si, finalmente, los efectos que tenemos en cuenta descansan en razones exteriores de las que no podemos hacernos ninguna idea cierta." Con certeza empírica consideramos la extensión y la forma, el movimiento y el reposo, la gravedad y la inercia, como propiedades de la materia, pero esto no impide que, junto a estas cualidades conocidas por nosotros, puedan existir otras que acaso descubramos en el futuro y que, con la misma o mejor razón, tendremos que estimar como propiedades más radicales.[21] Por lo tanto, también en este punto tenemos que resolvernos a una renuncia definitiva. En lugar de separar la esencia de la apariencia y derivar ésta de aquélla, nos mantenemos siempre dentro del mundo de las apariencias o fenómenos y, en lugar de explicar una propiedad por otra, consideramos la simple coexistencia empírica de los diferentes caracteres, tal como nos la muestra la experiencia. No por esta renuncia menguará nuestro saber real, antes bien, nos libraremos de un ideal que constantemente perturbó la marcha del conocimiento empírico. Como se ve, desde esta idea hasta la disolución completa del concepto de sustancia, hasta el supuesto de que

[21] Cf. 's Gravesande, *Physices Elementa Mathematica*, Praefatio, y el discurso rectoral de Musschenbroek: *De methodo instituendi experimenta physica* (1730).

la representación de la cosa no es más que la representación de una pura suma, un puro agregado de propiedades, no hay más que un paso. El tránsito se va verificando constante e insensiblemente y el intento de eliminar de la fundación de la filosofía experimental todos los componentes metafísicos avanza tanto que acaba por poner en cuestión su mismo fundamento lógico.

3

Mientras que la física se mantiene firme dentro de los límites de un riguroso fenomenismo y avanza hasta las conclusiones escépticas, la *filosofía* natural *popular* emprende el camino contrario. No le afecta ningún escrúpulo crítico y no está dispuesta a ninguna renuncia epistemológica. Va empujada por el ímpetu de conocer lo que sostiene al mundo en su interior y se cree próxima a la resolución del enigma, lo siente al alcance de su mano. Para lograrla no hacen falta, en verdad, esfuerzos positivos, sino que importa, sobre todo, eliminar obstáculos que hasta ahora han retardado el progreso del conocimiento de la naturaleza y evitado que siga su camino resueltamente hasta el fin. Lo que impidió siempre al espíritu humano el apoderarse verdaderamente de la naturaleza y sentirse albergado en ella, fue el ímpetu fatal que le empujaba a plantear cuestiones que la trascendían. En cuanto se ponga de lado esta cuestión de la trascendencia, la naturaleza cesará en el mismo momento de ser un misterio. Porque no es, en su esencia, misteriosa o incognoscible, sino el espíritu humano quien ha extendido una oscuridad artificial sobre ella. Si descorremos el velo de palabras, de conceptos arbitrarios, de prejuicios fantásticos, se nos ofrecerá como lo que es, como un todo cerrado en sí mismo, que se funda y explica a sí mismo por completo. Ninguna explicación desde fuera, que busque el principio de la naturaleza fuera de ella misma, puede conducirnos jamás al fin. Porque el hombre es obra de la naturaleza y no tiene existencia más que en ella. Inútilmente trata de librarse de sus leyes, que ni en pensamiento puede violar más que en apariencia. Por mucho

que se esfuerce su espíritu en rebasar las fronteras del mundo sensible, tiene que volver de continuo a él, ya que la única fuerza de que está dotado consiste en el enlace de los datos sensibles. En ellos se agota todo el conocimiento que podemos lograr acerca de la naturaleza, pero en ellos se manifiesta, también, un orden tan claro y completo que no deja lugar a oscuridades ni dudas. El misterio de la naturaleza desaparece para el espíritu que se le encara y la mira fijamente a los ojos; no encuentra en ella ninguna contradicción ni separación, sino que ve tan sólo *un* ser y *una* forma de la legalidad. Todos los procesos de la naturaleza, incluido aquel acontecer que solemos denominar espiritual, todo el orden de las cosas, tanto filosófico como moral, se reduce por completo a la materia y a su movimiento. "Existir no es otra cosa que ser capaz de movimiento y estar en movimiento, mantenerlo, recibirlo y comunicarlo; capaz de atraer las materias apropiadas para fortalecer el propio ser y de rechazar las que lo debilitarían." Lo que somos y lo que seremos, nuestras representaciones, nuestros actos de voluntad, nuestras acciones, no son más que efectos necesarios del ser y de las cualidades fundamentales que nos ha otorgado la naturaleza y de las circunstancias en virtud de las cuales estas propiedades se desarrollan y cambian.[22]

La consecuencia, por lo tanto, que nos puede garantizar la verdad de la naturaleza, no tiene carácter deductivo, lógico o matemático, sino que es una conclusión que va de la parte al todo. Con el ser del *hombre* podemos descifrar el ser de toda la naturaleza. La *fisiología* del hombre se convierte en punto de partida y clave del conocimiento de la naturaleza. La matemática y la física matemática son desplazadas del lugar central que ocupaban y reemplazadas, entre los fundadores de la doctrina materialista, por la biología y la fisiología general. Lamettrie parte de observaciones médicas; d'Holbach se apoya sobre todo en la química y en las ciencias de la vida orgánica. Diderot objeta a la filosofía de Condillac que no basta con mantenerse en la simple sensa-

[22] Holbach, *Système de la nature,* cf. especialmente pp. 1 *ss.*, 53, etc.

ción como protoelemento de lo real. La investigación tiene que rebasar estos límites, mostrar el fundamento de nuestras sensaciones, que no debe ser buscado más que en nuestra organización física. De esta suerte el fundamento de la filosofía no está en el análisis de las sensaciones, sino en la historia natural, en la fisiología y en la medicina. La primera obra de Lamettrie trata de la "historia del alma" y dice no es posible escribir esta historia si no nos mantenemos prendidos en los hilos conductores del acontecer corporal y no damos ningún paso que no esté justificado por la observación exacta de los fenómenos corporales. Este tipo de observaciones, que le surgieron con ocasión de un acceso de fiebre que padeció, y con las que tomó plena conciencia del cambio completo en sus opiniones, fueron, como él mismo cuenta, las que decidieron la dirección de sus investigaciones y de toda su filosofía.[23] La experiencia corporal sensible habría de ser su guía en adelante, y de los sentidos solía decir: *Voilà mes philosophes.*[24] Quien no se contenta con este mundo de lo visible y pregunta por las causas invisibles de los efectos visibles, no procede de manera más sensata que el rústico que atribuye el movimiento de un reloj cuyo mecanismo desconoce a un ser espiritual oculto en él.

En este punto, el materialismo dogmático entra en las vías del fenomenismo y, sin coincidir en las consecuencias, puede servirse de sus armas. Porque también asegura que no le interesa determinar el ser absoluto de la materia y que tal cuestión no tiene significación alguna para su cadena de conclusiones. "Me consuelo fácilmente —nos manifiesta Lamettrie— de no saber nada de cómo es posible que la materia simple e inerte pueda convertirse en materia activa y organizada, como tampoco sé de otras maravillas incomprensibles de la naturaleza, por ejemplo, cómo se originan el sentimiento y el pensamiento de un ser que, para nuestros sentidos limitados, aparece como un trozo de barro. Concédaseme una cosa, que la materia orgánica contiene en sí un principio de movimien-

23 Cf. Lamettrie, *Histoire naturelle de l'âme* (1745), publicada más tarde con el título *Traité de l'âme*.

24 *Traité de l'âme*, cap. I.

to por el cual es diferenciada y que toda la vida animal depende de la diferencia de esta organización." El hombre no tiene, con respecto al mono y a los animales más desarrollados, mayor diferencia que el reloj planetario de Huyghens con un reloj primitivo. "Si son menester más instrumentos, más ruedas y resortes para indicar los movimientos de los planetas que para señalar el curso de las horas, si Vaucanson tiene que emplear más arte para construir sus flautistas que su pato, un nuevo aumento de su poder artístico hubiera bastado para producir un ser parlante... El cuerpo humano no es otra cosa que un enorme reloj construido con la máxima técnica y destreza artísticas."[25] Una de las características metódicas del materialismo del siglo XVIII consiste en que no considera la relación entre cuerpo y alma desde el punto de vista de la *sustancia,* como los grandes sistemas metafísicos del XVII, sino casi exclusivamente desde el punto de vista de la *causalidad.* No debe desviarnos la cuestión de cómo es posible que puedan relacionarse según su esencia, sino que nos basta que nos percatemos de la conexión indisoluble de sus efectos. No es posible marcar una línea de separación, porque la separación entre fenómenos corporales y anímicos no es sino una pura abstracción para la que la experiencia no nos ofrece ningún apoyo. Por mucho que afinemos nuestra observación y por muy lejos que llevemos nuestro análisis experimental, jamás nos conducirán a un punto en el cual fuere posible apartar lo anímico de lo corporal. Ambos se nos dan intrincados; ambos están fundidos y no es posible aislar el uno sin destruir el otro. No nos queda, puesto que no podemos captar ni juzgar el ser de una cosa más que por sus efectos, otra conclusión que referir la necesaria e ineludible conexión de los efectos a la identidad de naturaleza. No debe engañarnos la distancia que parece existir entre la materia muerta y los fenómenos de la vida, entre movimiento y sensación. Es verdad que no sabemos en qué forma la sensación surge del movimiento; pero ¿no contamos con la misma ignorancia cuando se trata de la materia misma y de sus fenó-

25 Lamettrie, *L'Homme Machine,* ed. de Maurice Solovine, París, 1921, p. 130.

menos fundamentales? Tampoco los puros fenómenos materiales, la transmisión de una determinada energía cinética de una masa a otra puede ser comprendida en puro concepto ni explicada interiormente, sino que nos damos por satisfechos comprobándola por la experiencia. Ahora bien, la misma comprobación empírica vale para el pretendido problema "psicofísico", pues tan misteriosa es una cuestión como otra, pero, por otra parte, tan clara y manifiesta. Si nos contentamos con lo que nos dice la experiencia y no indagamos más allá de ella, el mismo vínculo constante que existe entre las diferentes propiedades materiales se nos muestra también entre el ser y el acontecer corporales y anímicos. Por lo tanto, si no nos extraña atribuir a la materia otras determinaciones además de su propiedad fundamental, la extensión, ¿por qué hemos de vacilar en atribuirle capacidad de sentir, de recordar, de pensar? El pensamiento, como tal, es tan poco irreconciliable con la materia organizada como pueda serlo la impenetrabilidad o la electricidad, el magnetismo o la gravedad, que no sólo no se pueden reducir a la pura extensión, sino que significan frente a ella algo distinto y nuevo.[26] Lo mismo que de nuestras sensaciones y representaciones puede decirse de nuestros deseos e impulsos, de las resoluciones de la voluntad y de nuestros sufrimientos morales. No necesitamos para comprenderlos de ningún principio extramundano y supramaterial, ni acudir a una sustancia simple, como el alma, que no es más que una palabra vacía. *Posé le moindre principe de mouvement, les corps animés auront tout ce qu'il leur faut pour se mouvoir, sentir, penser, se repentir et se conduire, en un mot, dans le physique et dans le morale que en dépend.*[27]

Con estas conocidas consecuencias del sistema materialista, no hemos hecho más que considerar su aspecto exterior, pero no su propia médula intelectual. Por muy paradójico que parezca en un principio, no la descubriremos en el campo de la *filosofía natural,* sino en el de la *ética.* El materialismo, en la forma en que se presenta en el siglo XVIII, en la

26 Lamettrie, *L'Homme Machine,* p. 134.
27 *Ibid.,* p. 113.

forma en que es fundado y defendido, no constituye ningún dogma meramente científico-natural o metafísico; es, más bien, un *imperativo*. No pretende tan sólo establecer y defender una tesis sobre la naturaleza de las cosas, sino que manda y prohibe. Con especial claridad observamos este rasgo en el *Système de la Nature* de d'Holbach. Vista desde fuera, la doctrina parece un sistema del más riguroso y consecuente determinismo. En el cuadro de la naturaleza no hay ningún rasgo que pudiera ser comprensible a partir del hombre y de sus deseos. En su ámbito no hay nada que pueda ser justo o injusto, bueno o malo; domina en él la equivalencia absoluta, la indiferencia de todo ser y de todo acontecer. Todos los fenómenos son necesarios y ningún ser puede actuar bajo determinadas circunstancias y con arreglo a las propiedades que le han sido dadas de otra manera de la que realmente actúa. Por lo tanto, no hay ningún mal, ninguna culpa, ningún desorden en la naturaleza: *tout est dans l'ordre dans une nature dont toutes les parties ne peuvent jamais s'écarter des règles certaines et nécessaires qui découlent de l'essence qu'elles ont reçu.*[28] No representa, en consecuencia, más que una peligrosa ilusión y una debilidad espiritual que el hombre se crea libre. La disposición de los átomos es lo que le forma y su movimiento lo que le impulsa; condiciones que no dependen de él determinan su naturaleza y dirigen su destino.[29] Pero el desarrollo de la tesis materialista cae en una sorprendente contradicción con este contenido. La consigna spinozista *non ridere, non lugere, neque detestare, sed intelligere*, no se cumple nunca aquí. Ya superficialmente la filosofía natural de d'Holbach se nos presenta como la preparación y comienzo de un todo más amplio. Su *Système de la Nature* constituye para él la base para su *Système social* y para su *Morale universelle* y es en estas dos obras

28 Holbach, *Système de la Nature*, parte II, caps. 4 y 5 (pp. 50ss., 58ss.).

29 Holbach, *ob. cit.*, p. 274; cf. Lamettrie, *Discours sur le bonheur* (Oeuvres philosophiques, pp. 211ss.): *Je suis et me fais honneur d'être citoyen zélé; mais ce n'est point en cette qualité que j'écris, c'est comme philosophe; comme tel, je vois que Cartouche était fait pour être Cartouche et Pyrrus pour être Pyrrus: les conseils son inutiles à qui est né avec la soif du carnage et du sang.*

donde se desarrolla por completo la tendencia auténtica que domina a su pensamiento. El hombre debe liberarse de toda clase de oídos y de ilusiones acerca del fondo último de las cosas, pues sólo de esta manera podrá captar por sí mismo el orden de su propio mundo y proseguir tranquilamente y con seguridad en su elaboración. El espiritualismo teológico es el que ha impedido hasta ahora toda regulación verdaderamente *autónoma* del sistema político-social. Por una parte, ha sido el freno de las ciencias que ha obstaculizado su marcha a cada paso. "Como enemiga de la experiencia, la teología o ciencia de lo sobrenatural ha sido un obstáculo insuperable para el progreso de las ciencias de la naturaleza que, casi constantemente, han tropezado con ella en su camino. La física, la historia natural, la anatomía, no estaban autorizadas a ver nada como no fuera con los ojos maleados de la superstición."[30] Pero su señorío es todavía más peligroso si se le abandona la configuración del orden moral. Porque en este caso no sólo destruye el saber humano, sino que despoja a la felicidad humana de su propio fundamento. Amedrenta a los hombres con mil fantasmas y les roba todo goce despreocupado de la existencia. Sólo una resuelta y radical desviación de todo espiritualismo puede traer la salud. Es menester desarraigar de una vez para siempre las ideas de Dios, libertad e inmortalidad para que no baya las constantes interferencias del otro mundo que ellas provocan en el mundo de acá, interferencias que amenazan y quebrantan su orden racional. El mismo tipo de argumentación encontramos en *L'homme machine* de Lamettrie. El mundo nunca será *feliz* mientras no se decida a ser *ateo*. Con la creencia en Dios desaparecerán también todas las disputas teológicas y las guerras de religión: *La nature infectée d' un poison sacré reprendrait ses droits et sa pureté.*[31]

Pero al representarse el *Sistema de la naturaleza* como combatiente y acusador, al no conformarse con la simple verificación teórica, sino tratar de establecer una *norma* sobre

30 *Système de la Nature*, p. 311.
31 *L'Homme Machine*, p. 111.

el pensamiento y la fe humanos, se coloca ante un dilema espinoso. La teoría de la necesidad absoluta del acontecer natural se enreda en la malla de su propia demostración. Porque ¿con qué derecho se puede hablar de normas a base de tal doctrina, con qué fundamento podrá exigir y valorar? ¿Acaso no se convierte con ella todo *deber* en pura quimera, en puro *tener que*? ¿Y nos queda otro remedio que someternos a este "tener que"? ¿O podríamos dirigirlo y prescribirle sus vías? Ya la crítica que el siglo XVIII ejerció contra el *Système de la Nature* marcó esta debilidad fundamental de su demostración. La réplica de Federico el Grande nos refiere expresamente a este punto. "Después que el autor ha agotado todas las pruebas para demostrar que los hombres están dirigidos en todas sus actuaciones por una necesidad fatal, debía sacar la conclusión de que somos una especie de máquinas, unas marionetas movidas por una fuerza ciega. Y, sin embargo, ataca a los sacerdotes, a los gobiernos, a todo nuestro sistema educativo; o ¿cree, entonces, que los hombres que ejercen estas actividades son libres, mientras les está demostrando que son esclavos? ¡Qué insensatez y qué inconsecuencia! Si todo es movido por causas necesarias, todos los consejos, toda instrucción, toda recompensa y castigo son tan ociosos como inexplicables, pues con la misma razón podríamos predicar a un roble para convencerle de que se convirtiera en un naranjo." Una dialéctica más fina y versátil que aquella de la que disponía d'Holbach podía intentar responder a estas objeciones e implicarlas hábilmente en la propia demostración. Diderot ha visto con perfecta claridad todas las antinomias en que desemboca el sistema del fatalismo y las conduce a su expresión más aguda; pero se sirve, al mismo tiempo, de estas antinomias como resorte y vehículo para su propio pensar, dialéctico de punta a punta. Reconoce el círculo vicioso, pero lo transforma en seguida en un juego superior del ingenio. Una de sus obras más agudas y originales debe su origen a este motivo. La novela *Jacques le fataliste* pretende mostrar el concepto del hado como el alfa y omega de todo pensar humano, pero enseña a la vez cómo nuestro pensamiento llega a una constante lucha con

este concepto y que, una vez que lo establece, tiene implícitamente que negarlo y cancelarlo. No queda más remedio que reconocer, también esto, como necesario, y acomodar dentro del círculo de la necesidad la violación de la idea de necesidad, de lo que nos hacemos culpables de manera constante en nuestras representaciones y juicios, en nuestas aprobaciones y reprobaciones. Este movimiento doble, esta oscilación entre los dos polos de libertad y necesidad cierra, según Diderot, el anillo de nuestra existencia y de nuestro pensamiento. Mediante él, y no mediante una afirmación o negación simple y unilateral, se alcanza el concepto omnicomprensivo de la naturaleza, ese concepto que se halla por encima del bien y del mal, por encima de la contradicción, de lo verdadero y de lo falso, porque incluye ambos momentos y los acoge sin distingo en sí.

El siglo XVIII no participa, en su totalidad, en esta vorágine de la dialéctica de Diderot, que le lleva y le trae del ateísmo al panteísmo, del materialismo al pampsiquismo dinámico. El *Système de la Nature* ha tenido un papel relativamente modesto en el desarrollo total de su pensamiento. Aun pensadores que se encontraban próximos al grupo de d'Holbach, no sólo han rechazado las consecuencias radicales de la obra, sino que han puesto en duda sus premisas. La seguridad satírica de Voltaire se pone de relieve al atacar la obra de d'Holbach en sus puntos más débiles. Descubre implacable la contradicción que significa que d'Holbach, que proclama la lucha contra el dogmatismo y la intolerancia, eleve su propia tesis a categoría de dogma y combata fanáticamente por ella. Voltaire se niega a que su libertad de pensamiento parezca sellada con tales argumentos y se defiende de que d'Holbach y sus amigos le extiendan *le brevet d'athée*. Todavía sus juicios son más ásperos en lo que se refiere a la exposición y al valor literario de la obra. La coloca dentro del género literario más intolerable, *le genre ennuyeux*.[32] En realidad la exposición de d'Holbach, si prescindimos de su profusión y extensión, manifiesta cierta du-

32 Cf. el poema de Voltaire *Les Cabales* (1772), Oeuvres, París, Lequien, 1825, t. XIV, 236*ss*.

reza y sequedad peculiares. Se encamina no sólo a eliminar de la contemplación de la naturaleza todo elemento religioso, sino también todo elemento estético, secando las fuerzas del sentimiento y de la fantasía. Es una insensatez la adoración de la naturaleza, que en el fondo es ciega y fatal. "Pensemos que somos nosotros la parte sensible de un todo que no tiene ningún sentimiento; un todo en que todas las formas y todas las conexiones desaparecen apenas nacidas, después de un tiempo más o menos largo. Consideremos la naturaleza como un taller enorme que guarda en sí todo lo que es necesario para producir todas las formas que se presentan a nuestros ojos, y no atribuyamos sus obras a una causa imaginada que no existe en ninguna otra parte que en nuestro cerebro."[33] Palabras como éstas tiene presentes Goethe al confesar que cuando él y sus amigos estrasburgueses de juventud oían hablar de los enciclopedistas, les parecía transitar entre los infinitos carretes y telares de una gran fábrica en movimiento, entre chirridos y crepitaciones, aturdidos por un mecanismo confuso y enredado, pensando en todo lo que hace falta para producir un trozo de paño, y acabando por tomar asco al propio gabán que llevaban puesto. Y del *Système de la Nature* dice que él y sus amigos no podían comprender cómo semejante libro fuera peligroso: "Nos parecía tan gris, tan quimérico, tan muerto, que nos costaba esfuerzo aguantar su presencia, que nos hacía temblar como ante un fantasma." La reacción que despertó inmediatamente la obra de d'Holbach responde al hecho de que no sólo se provocó a la lucha a todas las fuerzas religiosas de la época, sino también a todas las fuerzas artísticas vivas, que no sólo trabajan en la nueva forma que va a adquirir la estética sistemática, sino que operan también en la visión de la naturaleza del siglo XVIII. De ellas partió un movimiento destinado a actuar en el desarrollo de la ciencia y a marcar época en él.

33 *Système de la Nature*, p. 205.

4

En su obra *De l'interprétation de la Nature* (1754), Diderot, que entre todos los pensadores del siglo XVIII tiene el olfato más fino para percibir todos los movimientos y cambios de la época, advierte que el siglo parece llegar a un viraje decisivo. Nos encontramos en un momento en que se anuncia una gran transformación de la ciencia. "Me atrevo a afirmar que antes que hayan transcurrido cien años no habrá tres grandes geómetras en Europa. Esta ciencia ha alcanzado su punto culminante y permanecerá, en lo esencial, en el mismo estado a que la han llevado Euler y Bernouilli, D'Alembert y Lagrange. Han plantado las columnas de Hércules, que no pueden ser rebasadas." Sabido es en cuán poca medida se ha cumplido esta profecía por lo que toca a la historia de la matemática pura, pues apenas habían pasado cien años cuando fallece Gauss, que le dio una nueva forma y ensanchó sus límites, en cuanto a contenido y método, en un desarrollo que el siglo XVIII no hubiera podido imaginar. Sin embargo, en la predicción de Diderot se alberga un sentimiento justo, porque lo que quiere destacar es que la matemática no seguirá manteniendo su hegemonía en el círculo de las ciencias de la naturaleza. Asoma una rival a la que no dominará por completo. Por mucho que la matemática se perfeccione dentro de su ámbito y se levante al máximo rigor y agudeza de conceptos, esta su perfección queda encerrada en límites inmanentes, pues no puede ir más allá de sus propios conceptos, creados por ella; no posee ningún acceso directo a la realidad empírico-concreta de las cosas. Sólo el experimento, la observación fiel y concreta de la naturaleza nos lo puede suministrar; pero para que su metódica cobre toda su fecundidad tenemos que desarrollarla hasta su plena independencia, liberándola de toda tutela. Por esto, en el campo de la ciencia natural, no sólo hay que luchar contra el espíritu metafísico de sistema, sino también contra el espíritu matemático de sistema. En cuanto el matemático no se contenta con desarrollar plenamente su pro-

pio mundo de conceptos, sino que abriga la creencia de poder captar la realidad plenamente con la red de sus conceptos, se convierte en metafísico: *Lorsque les géomètres ont décrié les métaphysiciens, ils étaient bien éloignés de penser que toute leur science n'était qu'une métaphysique.* Con esta comprobación comienza a palidecer el ideal del conocimiento natural-matemático que domina y hace avanzar toda la física del siglo XVIII y, en su lugar, surge un nuevo ideal, una nueva exigencia de *ciencia natural puramente descriptiva.* Diderot ha concebido este ideal en sus líneas fundamentales mucho antes de que fuera realizado en detalle. ¿Por qué, pregunta, a pesar del brillante desarrollo del saber matemático poseemos todavía tan pocos conocimientos realmente seguros e indiscutibles en el dominio de la naturaleza? ¿Es que han faltado genios o ha faltado la meditación y el estudio? En modo alguno; más bien el motivo reside en el desconocimiento, por principio, de la relación existente entre el saber conceptual y el saber de hechos. "Las ciencias abstractas han ocupado demasiado tiempo a los mejores espíritus. Los conceptos y las palabras han crecido sin fin; pero el conocimiento de los hechos ha quedado rezagado. Sin embargo, sólo ellos, cualquiera que sea su clase, representan la verdadera riqueza de la filosofía. Entre los prejuicios de filosofía racional se halla el de que quien no sabe contar sus táleros, apenas si es más rico que el que tiene uno solo. La filosofía racional se ocupa, desgraciadamente, mucho más en comparar y enlazar los hechos que ya conoce, que en descubrir nuevos hechos."[34] Con esto, Diderot pronuncia unas luminosas palabras que anuncian una nueva manera de pensar. Frente al espíritu contador, ordenador y calculador del XVIII, el espíritu del racionalismo, se yergue un nuevo empeño, el de asegurarse la rica plenitud de lo real y de entregarse a ello con desembarazo, ya pueda o no describirse en conceptos claros y distintos, ya pueda o no ser medido y calculado. Se construyen todavía sistemas conceptuales, pero sin hacerse ilusiones sobre su significación y alcance reales.

[34] Diderot, *De l'interprétation de la Nature, caps.* IV, XVII, XXI; Oeuvres, éd. Assézat, t. II.

"Feliz el filósofo sistemático al que la naturaleza, como sucedió con Epicuro o Lucrecio, con Aristóteles o con Platón, le ha dotado de una dichosa fantasía, de una gran elocuencia y del arte de exponer sus ideas en imágenes impresionantes y sublimes. El edificio levantado por él podrá derrumbarse un día; pero su figura se mantendrá en pie en medio de los escombros." El sistema posee, por lo tanto, una significación más individual que universal, más estética que lógico-objetiva. Es imprescindible como instrumento de conocimiento, mas no hay que convertirse en esclavo de un puro instrumento. Se posee el sistema sin ser poseído por él: *Laidem habeto, dummodo te Lais non habeat.*[35] Se abre un nuevo camino a la investigación y también un nuevo espíritu que pide su reconocimiento, la legitimación de su peculiaridad y su vigencia metódica.

Esta legitimación podía comenzar con un planteamiento ya conocido por la física matemática. Los discípulos y partidarios de Newton habían subrayado, en su lucha contra la física racional de Descartes, que era menester sustituir la exigencia de *explicación* de la naturaleza por la de *descripción* completa del acontecer natural.[36] En lugar de la *definición,* tal como rige en la matemática pura, tenía que entrar la descripción. Quizá para un físico coincida la descripción exacta de un fenómeno con su medición, pues sólo aquello que puede ser determinado con valores numéricos y expresarse por las relaciones de tales valores, puede en realidad ser descrito con exactitud. Mas al pasar de la física a la *biología* el postulado de la descripción pura cobra otro sentido. Ya no se trata de transformar la realidad intuida convirtiéndola en el concepto totalizador de magnitudes y en un tejido de números y medidas, sino de mantener la forma específica de la realidad desplegándola en toda su riqueza, en la variedad de su ser y en la plenitud de su devenir. A este despliegue se opone directamente la estructura lógica de los conceptos de género y especie con los que tratamos de conocer por lo general la naturaleza. Desembocan necesaria-

[35] *Ob. cit.*, sec. XXI, XXVII.
[36] Cf. antes pp. 62*ss*.

mente en una limitación de la observación que en lugar de llevarnos a abarcar completamente su contenido, nos lo empobrece y mengua. Es menester oponerse a este desmedro elaborando un sistema conceptual que nos permita adaptarnos a la riqueza y diversificación de formas individuales de la naturaleza, a mantenernos en su particularidad y a movernos en ella. El modelo de una formación semejante de conceptos lo presenta Diderot en su exposición de la botánica. "Si me atreviera, podría sentar la paradoja de que, en determinadas circunstancias, nada hay más penoso ni al mismo tiempo más inútil que el método. Es un hilo que nos lleva a la verdad; pero que no hay que abandonar jamás, pues en cuanto se deja de las manos se pierde uno necesariamente. Si se empeñara uno en enseñar a hablar a un niño empezando con las palabras que comienzan con *a* y luego con las que comienzan con *b*, etcétera, podía transcurrir toda una media vida antes de que hubiéramos acabado el alfabeto. El método es excelente en el campo del razonamiento, mas, en mi opinión, es dañino en el caso de la historia natural en general y de la botánica en particular."[37] No quiere esto decir que dichas ciencias puedan prescindir de la sistemática y de la metódica; da a entender más bien que su sistemática no se debe tomar de prestado de las disciplinas racionales, sino inspirarse en su peculiar objeto y acomodarse a él.

Apenas podría haber expuesto Diderot con tal precisión esta demanda si en el momento en que escribe la obra *De l'interprétation de la Nature*, no estuviera ya colmada en alguna medida. Pues por esta época habían aparecido los tres primeros volúmenes de la *Historia natural* de Buffon. Con ellos se creaba un nuevo tipo de conocimiento de la naturaleza; por decirlo así, una contrapartida de los *Philosophiae naturalis principia mathematica* de Newton. Es verdad que no es posible comparar en modo alguno la obra de Buffon con la de Newton ni por su contenido ni por su independencia ni por su fuerza creadora; pero en el aspecto

[37] *La Botanique mise à la portée de tout le monde.* Oeuvres (Assézat), VI, p. 375.

metódico le va muy poco a la zaga, ya que expresa con perfecta claridad una dirección fundamental de la formación conceptual de la ciencia natural y la hace valer con la magnífica amplitud de un proyecto universal. En la introducción, Buffon nos indica cuán ocioso y erróneo es pretender un ideal rigurosamente monista en el conocimiento de la naturaleza e intentar someterle todas las ramas especiales de la investigación. Semejante *monismo metódico* fracasa ya en la oposición entre matemática y física. Porque la verdad de la matemática no consiste en otra cosa que en un sistema de proposiciones puramente analíticas, unidas por el vínculo de la más rigurosa necesidad y que, en último término, no hace más que expresar en formas diferentes un mismo y único contenido cognoscitivo. Pero este concepto de verdad pierde su sentido y su fuerza en cuanto nos acercamos al dominio de lo real y tratamos de familiarizarnos con él. Aquí, donde ya no tenemos que habérnoslas con conceptos creados por nosotros mismos, a los que prescribimos su forma y determinación, y que podemos desarrollar unos de otros por deducción rigurosa, desaparece la evidencia que encontramos en la comparación de meras ideas; ahora ya no es posible ir más allá de las probabilidades. Tenemos que confiarnos a la dirección exclusiva de la experiencia, pues sólo ella puede proporcionarnos aquella clase de certeza, única a que puede aspirar la verdad acerca de los objetos físicos. Debemos aumentar y afinar nuestras observaciones, debemos generalizar los hechos, enlazarlos mediante conclusiones por *analogía,* hasta que lleguemos a un grado de conocimiento desde el cual podamos contemplar cómo lo particular coincide con el todo y cómo los efectos particulares dependen de los generales. En ese caso ya no comparamos la naturaleza con nuestros puros conceptos, sino en cierto modo con ella misma; vemos cómo cada una de sus operaciones incide en otra y cómo, finalmente, todas ellas concurren en la totalidad de una actividad.[38] No es posible lograr esta unidad si tratamos de separarla en especies y dividirla

[38] Buffon, *Histoire Naturelle* (1749): Premier discours.

por géneros. Porque semejantes clasificaciones proporcionan un sistema de nomenclatura, no un sistema de natura. Pueden ser útiles y hasta imprescindibles para lograr una visión de conjunto sobre los hechos, pero nada más peligroso que confundir estos puros signos con lo significado, convirtiendo las definiciones puramente *nominales* en definiciones *reales* y tratando de explicar con ellas algo sobre la esencia de las cosas. En este escollo ha tropezado, después de Buffon, la *Filosofía de la botánica* de Linneo. Escoge arbitrariamente cualquier propiedad y carácter para agrupar el mundo de las plantas, y con este procedimiento de simple división, de formación analítica de clases, cree presentarnos la conexión misma de este mundo, su organización y articulación. Pero para lograr semejante propósito tenemos que decidirnos antes a cambiar radicalmente el procedimiento seguido; en lugar de buscar la separación analítica ir tras la unión o enlace; y en vez de distribuir los seres vivos en especies rigurosamente separadas, procuraremos conocer su parentesco, sus transiciones, su evolución y transformación. En esto consiste la auténtica vida de la naturaleza. Como la naturaleza avanza de una especie a otra y, a veces, de un género a otro por diferencias imperceptibles, como encontramos una gran cantidad de grados intermedios que parecen pertenecer mitad y mitad a un género u otro, no queda otro remedio sino que el pensamiento persiga todos estos tránsitos finos y delicados, que se ponga él también en movimiento para representar el movimiento de las formas naturales. De aquí pasa Buffon a un nominalismo resuelto y declara que en la naturaleza no existen más que individuos y no géneros ni especies, cree confirmada esta concepción en todas partes por la observación. Los animales de un continente no los encontramos en otro y cuando creemos tropezar con las mismas clases se hallan de tal modo cambiadas y modificadas que apenas si las reconocemos. ¿Necesitamos otra prueba para convencernos que la impresión de su forma no es inmutable, que su naturaleza se conforma de diferentes maneras y hasta puede transformarse por completo con el tiempo y que las especies menos perfectas y peor equipadas han desapare-

cido ya o están destinadas a desaparecer?[39]

No es menester explicar aquí lo que estas frases significan como anticipo de una teoría general de la *evolución*. En el aspecto que nos interesa, más que su contenido tiene importancia la forma, la defensa de un cierto ideal de conocimiento que en todo el trabajo de Buffon se va llenando poco a poco de un contenido concreto. Comienza a destacarse claramente la estructura peculiar del conocimiento biológico y se afirma frente a la forma de la física teórica. La metódica de la ciencia natural ya no recibe su ley exclusivamente de la matemática, sino que se descubre el segundo punto candente para ella en la forma fundamental del conocimiento *histórico*. El conocido pasaje de Kant en la *Crítica del juicio*, en el que, por primera vez, se desarrolla con todo rigor y claridad la idea de una "arqueología de la naturaleza", parece haber sido redactado con referencia expresa a la obra de Buffon. "Lo mismo que en la historia de la humanidad —dice Buffon— se hace uso de los documentos, se examinan las monedas y medallas, se descifran las inscripciones antiguas para darnos cuenta, por ellos, de los cambios verificados y para fijar las épocas del acontecer espiritual, así también en la historia natural tenemos que hurgar en los archivos del mundo, arrebatar a las entrañas de la Tierra los monumentos más antiguos, juntar las ruinas y todos los testimonios de los cambios físicos que nos puedan llevar a las diversas edades de la naturaleza, reuniéndolos en un solo cuerpo de testimonios. Éste es el único medio para poder determinar unos cuantos puntos fijos en la infinitud del espacio y para ganar en el camino eterno del tiempo unas cuantas piedras miliares."[40] En este procedimiento reside la fuerza de la pura descripción de la naturaleza que en la ciencia biológica tendrá que ir desplazando cada vez más el método de los conceptos lógicos de escuela, de la definición

[39] Cf. sobre la posición de Buffon dentro de la historia de la doctrina de la evolución, Perrier, *Philosophie zoologique avant Darwin*.

[40] Buffon, *Histoire naturelle*, cit. según Joseph Fabre, *Les pères de la Révolution (de Bayle à Condorcet)*, París, 1910, pp. 167ss.

según género próximo y diferencia específica. Solamente se halla definido en un sentido propio, es decir, conocido y limitado rigurosamente, aquello que está descrito exactamente: *Il n'y a de bien défini que ce qui est exactement décrit.* Y con esta concepción distinta de la naturaleza y de la finalidad de la formación conceptual en las ciencias naturales, cambia también la visión del contenido esencial de la naturaleza. La teoría lógico-matemática de la definición exige ya en Descartes, como contrapartida y corolario necesario, una explicación rigurosamente mecánica de la naturaleza. Pero cuando el centro de gravedad se desplaza de la definición a la descripción, del género al individuo, el mecanicismo no puede valer ya como única y suficiente razón explicativa; se prepara el tránsito a una visión de la naturaleza que tratará, no ya de derivar y hacer comprensible el devenir partiendo del ser, sino el ser partiendo del devenir.

5

El sistema cartesiano de la física venció rápidamente en Francia las resistencias encontradas en la doctrina eclesiástica y en los partidarios escolásticos de la física de las formas sustanciales. A partir de mediados del XVII prospera rápidamente y no sólo se impone en los círculos de la gente docta, sino que, gracias a los *Entretiens sur la pluralité des mondes* de Fontenelle, se convierte también en parte integrante de la educación social en general. El influjo del cartesianismo es tan fuerte y persistente que no pueden sustraerse a él ni los pensadores que le son esencialmente contrarios. La doctrina de Descartes llega a ser en el siglo XVII fundamental para la forma del espíritu francés y esta forma resulta tan firme y fuerte que puede acoger y asimilar todo contenido que se le enfrente.[41] Ni en Inglaterra ni en Alemania ha ocurrido una hegemonía tal del cartesianismo. La segunda lleva a

41 Más detalles sobre esta influencia de Descartes, en G. Lanson, "L'influence de la Philosophie Cartésienne sur la littérature française", *Revue de Métaphysique*, 1896 (*Études d'histoire littéraire*, Paris, 1929, pp. 58ss.).

cabo su desarrollo espiritual bajo la influencia de las grandes ideas de Leibniz que, ciertamente, penetran poco a poco y tienen que conquistar el terreno paso a paso pero desarrollando una acción callada y profunda. En Inglaterra, no sólo el sistema del empirismo ejerce una crítica cada vez más aguda contra los conceptos fundamentales del sistema cartesiano, en especial contra la doctrina de las ideas innatas y contra el concepto de sustancia, sino que se mantiene viva una forma de filosofía natural que se enlaza directamente con el dinamismo del Renacimiento y, por encima de él, trata de llegar a sus fuentes antiguas, especialmente las doctrinas neoplatónicas. En la escuela de Cambridge encuentran estas tendencias su primera síntesis y su exposición sistemática. Uno de los jefes de esta escuela, Henry More, saludó la filosofía cartesiana a su aparición con gran entusiasmo, viendo en ella el triunfo definitivo del espiritualismo, la separación radical entre materia y espíritu, entre sustancia extensa y sustancia pensante, pero en su sistema posterior de la filosofía natural llega a un rompimiento con el cartesianismo precisamente en estos puntos. Achaca Henry More a Descartes, no sólo haber distinguido las dos sustancias, sino haberlas separado por completo y marchado tan lejos en la distinción lógica que ha hecho imposible cualquier enlace real entre ellas, abriendo un abismo infranqueable. Sin embargo, la unidad y la vida de la naturaleza descansan sobre la conexión de esas dos sustancias, sobre la unidad de su acción. Esta unidad se perturba, y se elimina esta vida, si se hace comenzar el reino de lo espiritual en la autoconciencia humana, si se lo limita al dominio de las ideas claras y distintas. Lo que se impone, y hace imposible en principio semejante limitación, es el conocimiento de la continuidad de las formas naturales. Entre las múltiples formas de la vida, tal como las vemos por doquier en la naturaleza orgánica, y la forma de la autoconciencia, no existe una cisura. Se trata de una gradación continua que nos lleva desde los más elementales procesos de la vida hasta los más altos procesos intelectuales, desde la sensación más oscura y confusa hasta el conocimiento de máxima reflexión. Si la experiencia nos muestra se-

mejante conexión, el pensamiento debe seguirla y, allí donde los fenómenos componen una seriación sin lagunas, tampoco debe subsistir en los principios y razones explicativas la oposición abrupta que nos enseña la doctrina de Descartes que niega y borra la vida de las plantas y de los animales, convierte a los últimos en autómatas y los entrega al puro mecanismo. A este intento se opone la doctrina de More y de Cudworth de las *naturalezas plásticas.* La vida no está limitada a la fuerza pensante, a la autoconciencia, sino que se manifiesta más universal y radicalmente en la *fuerza formativa.* Tenemos que atribuir la vida a todos aquellos seres que en el género de su existencia, en las conformidades exteriores en que se nos ofrecen sensiblemente, nos refieren a determinadas fuerzas formativas y activas, revelándonoslas de manera mediata. Este señorío, esta jerarquía de las naturalezas plásticas alcanza desde los procesos más elementales de la naturaleza hasta los más complejos, desde los elementos hasta los organismos más altos y diferenciados, y sólo en ellos y no en la pura masa y su movimiento, puede ser fundado el orden y la conexión del todo.[42]

Leibniz, en su crítica de la filosofía cartesiana, ha seguido otro camino y ha rechazado expresamente la teoría de las naturalezas plásticas.[43] Pues cuando, como biólogo y metafísico, coloca en el centro de sus consideraciones el fenómeno de la vida orgánica, se cuida mucho, por otra parte, en no tocar para nada el gran principio de la explicación matemática de la naturaleza conquistado por Descartes para la ciencia, ni tan siquiera limitarlo. Por eso, cuando los pensadores de la escuela de Cambridge hablan del *morbus mathematicus* de Descartes y en él ven el punto débil de su filosofía natural, Leibniz, por el contrario, subraya que la teoría de la vida tiene que ser conformada de tal modo que nunca desemboque en una contradicción con los principios del co-

[42] Cf. sobre la filosofía natural de la escuela de Cambridge y de su doctrina de las naturalezas plásticas, la exposición detallada en mi obra, *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge* (estudios de la Bibl. Warburg), Leipzig, 1932, cap. IV.

[43] Cf. su ensayo: "Considérations sur les Principes de Vie et sur les Natures Plastiques", *Philos. Schriften* (Gerhardt), VI, pp. 539ss.

nocimiento físico-matemático. No es posible conseguir la unidad entre ambos tipos de consideración ni garantizar la armonía total si no se ve que todos los fenómenos de la naturaleza, sin excepción alguna, deben ser explicados con rigor matemático y mecánico; pero los principios de la mecánica no deben reducirse a pura extensión, figura y movimiento, sino que hay que buscarles otro origen. El mecanicismo es el compás requerido que puede señalarnos el único camino seguro por el ámbito de los fenómenos, el único que los somete al principio de razón suficiente, haciéndolos así racionalmente comprensibles y completamente explicables. Pero con este tipo de explicación la comprensión del mundo no ha llegado a su fin. Esta comprensión no se puede contentar con el tránsito discursivo de los fenómenos y con su orden espacio-temporal. En lugar de pasar de un miembro del acontecer a otro, local y temporalmente próximo, en lugar de perseguir singularmente los diversos estados que un cuerpo orgánico atraviesa en su desenvolvimiento, tratando de relacionarlos según causa y efecto, hay que plantear la cuestión preguntando por la razón de toda la serie. Esta razón no pertenece a la serie como un elemento más, sino que se halla fuera de ella. Para conocerla tenemos que abandonar el orden físico-matemático de los fenómenos y trasladarnos al metafísico de las sustancias, fundando las fuerzas derivadas en otras primitivas y radicales. Esta fundación es la que trata de llevar a efecto el *sistema monadológico* de Leibniz. Las mónadas son el sujeto de donde mana todo acontecer: y el principio de la acción de su desenvolvimiento progresivo no se halla en la conexión mecánica de causas y efectos, sino en una conexión teleológica. Cada mónada es una verdadera *entelequia*; cada una tiende a desplegar su ser y a potenciarlo, elevándolo de un determinado grado de desarrollo a otro más perfecto. Lo que nosotros denominamos acontecer mecánico no constituye más que el aspecto exterior, la representación sensible y superficial de aquel acontecer dinámico que se desarrolla en las unidades sustanciales, en las fuerzas íntimamente operantes con finalidad. Así, la extensión, con la que Descartes identifica la sustancia

de los cuerpos, descansa sobre lo inextenso, lo extensivo sobre lo intensivo, lo mecánico sobre lo vital. *Quod in corpore exhibetur mechanice seu extensive, id in ipsa Entelechia concentratur dynamice et monadice, in qua mechanismi fons et mechanicorum repraesentatio est; nam phaenomena ex monadibus resultant.*[44]

A pesar del reconocimiento de todos los derechos de la explicación matemática de la naturaleza, se colocan los cimientos para una nueva filosofía de lo orgánico; se señala, por lo menos, un problema que ha influido constante en el desarrollo de la filosofía natural del siglo XVIII. No son tan sólo motivos teóricos los que empujan renovadamente hacia este problema ni se nutre tampoco exclusivamente de representaciones abstractas. No menor importancia tiene en este punto la nueva *visión estética* del mundo representada por los espíritus artísticamente dotados. Ya en el concepto leibniziano fundamental de *armonía* podemos observar la acción recíproca de ambos factores. Y todavía se destaca con mayor claridad la importancia del motivo estético para el surgir de una nueva visión de la naturaleza en la persona de Shaftesbury, que se apoya, al desarrollar su visión, en los pensadores de la escuela de Cambridge, en la doctrina de las naturalezas plásticas, pero rechaza toda consecuencia mística que pudiera sacarse de esta doctrina, como fue el caso con Henry More. Porque lo que le importa es captar en modo tal el puro concepto de *forma*, que sea conocida en su origen espiritual y suprasensible, pero manteniendo, sin embargo, su pura determinación intuitiva. Shaftesbury ve el mundo como obra de arte y de aquí quiere pasar al artista que lo ha formado y que se halla presente inmediatamente en todas sus conformaciones. Este artista no trabaja según un modelo exterior, al que tendría que imitar, ni prosigue en sus creaciones un plan determinado de antemano; su acción viene determinada desde dentro y no es posible describirla mediante ninguna analogía del acontecer externo, de la ac-

44 Leibniz a Christian Wolff, corresp. entre Leibniz y Wolff, ed. Gerhardt, Halle, 1860, p. 139; más detalles en mi ensayo sobre el sistema de Leibniz, Marburgo, 1902, esp. pp. 283*ss.* y 384*ss.*

ción de cuerpos sobre cuerpos. También el concepto de *finalidad* que domina toda la visión de Shaftesbury ocupa otro lugar y tiene otra significación. Así como en la creación y en el goce artísticos no perseguimos fines extraños, sino que el fin a lograr se halla en sí mismo, en el crear y contemplar tan sólo, lo mismo se puede decir del genio de la naturaleza. Es en tanto que actúa, pero su ser no se decanta en ninguna obra singular, ni siquiera en la plenitud infinita de sus obras, sino que se nos revela simplemente en el acto de su actuar y de su formar. Y este acto es también manantial primero de toda belleza: *the beautifying not the beautified is the really beautiful.* La inmanencia del motivo-fin, que procede de su estética, la mantiene Shaftesbury en su filosofía natural y de esta suerte hace valer en ella una nueva tendencia espiritual. En este punto sobrepasa el modelo de los pensadores de la escuela de Cambridge, porque ellos conciben las naturalezas plásticas, que consideran imprescindibles para toda acción orgánica, esencialmente como potencias subordinadas, sometidas a la dirección y manejo de la voluntad divina. Dios se halla sobre el mundo como su telos y su principio trascendente, mientras que a las naturalezas plásticas que actúan en este mundo les ha sido confiada por la causa suprema, orientada tan sólo hacia los fines generales, la conformación de las cosas singulares. En Shaftesbury se cancela también esta oposición entre lo superior y lo inferior, entre la fuerza divina y las fuerzas demoniacas de la naturaleza. Contempla lo uno en todo y todo en lo uno. Para este punto de vista de la inmanencia estética no existe en la naturaleza ningún arriba ni abajo, ningún fuera ni dentro; porque ha sido cancelada la oposición absoluta entre aquende y allende, entre este mundo y el más allá. El concepto de "forma interior" (*inward form*) ha superado todas las separaciones de esta clase: "porque éste es el contenido de la naturaleza, que dentro vale lo que valió fuera". Una impetuosa corriente de un nuevo sentimiento de la naturaleza desemboca en la historia espiritual del siglo XVIII. El himno a la naturaleza de Shaftesbury resulta decisivo en el desarrollo de la historia espiritual alemana; libera las fuerzas que han moldeado la

visión de la naturaleza de Herder y la del joven Goethe.[45]

Con la concepción de la naturaleza de Herder y Goethe nos hallamos allende las fronteras de la Ilustración; pero tampoco aquí encontramos una ruptura en el pensamiento del siglo XVIII. Este tránsito se ha realizado con continuidad. El sistema de Leibniz y su pensamiento universal nos ofrecen ya desde un principio la mediación posible y nos garantizan la unidad y la continuidad del desarrollo. También en la cultura francesa el desenvolvimiento del concepto monádico de Leibniz se hace más claro a partir de mediados del siglo. Ha sido Maupertuis quien tendió el puente entre Alemania y Francia. Su posición personal con respecto a Leibniz no está exenta de contradicciones; pero no se puede negar la conexión real de su metafísica, de su filosofía natural y de su teoría del conocimiento con las ideas fundamentales de Leibniz. En él se apoya en su afirmación del principio de menor acción, en su exposición y fundamento del principio de continuidad y en su teoría del carácter fenoménico del espacio y del tiempo. Es verdad que ha tratado de evitar su enlace directo con Leibniz y, a pesar de la tácita apropiación de sus doctrinas fundamentales, continúa criticando y combatiendo el sistema leibniziano, especialmente en la forma que ha recibido en manos de Wolff y sus discípulos. Esta postura poco clara y equívoca le ha sido fatal en su disputa con Koenig.[46] Pero todavía más claramente que en la concepción de Maupertuis del *principe de la moindre action* vemos su dependencia de Leibniz, que señala Koenig, en sus teorías biológicas. Están contenidas en un tratado latino: *Dissertatio inauguralis metaphysicae de universali Naturae systemate* que apareció impreso en Erlangen en el año de

45 Dilthey ofreció más pruebas de esta conexión en su ensayo: "Aus der Zeit der Spinoza-Studien Goethes" (*Archiv f. Gesch. d. Philosophie*, 1894; *Gesammelte Schriften*, II, 391ss.). Sobre la concepción de la naturaleza de Shaftesbury y su relación con la escuela de Cambridge véase la exposición detallada en mi obra: *Die Platonische Renaissance in England*, Leipzig, 1932 cap. 6.

46 Más detalles sobre esta discusión en Harnack, *Geschichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlín, 1901, pp. 252ss.

1751, como obra del doctor Baumann. Lo que presta significación a esta obra en la historia de las ideas es la circunstancia de que en ella se intenta por primera vez reconciliar los dos grandes antagonistas que se enfrentaron en la filosofía natural del siglo XVII, tratando de nivelar sus doctrinas. Maupertuis ha sido el primer heraldo de las ideas de Newton en Francia, habiendo precedido a Voltaire y preparado el camino.[47] Pero se da cuenta en seguida de que el principio newtoniano de la atracción no constituye ningún fundamento suficiente para la ciencia de la vida orgánica. Aunque la idea fundamental de Newton se ha comprobado tan brillantemente en la astronomía y en la física, al pasar a la *química,* dice Maupertuis, nos encontramos ante problemas completamente nuevos, que ya no es posible dominar con aquel principio. Por lo menos, si en la química pretendemos mantener como última razón explicativa el principio de la atracción universal, habría que dotar al concepto de un sentido más amplio del que posee en física, y presenciar un nuevo cambio de sentido cuando pasemos de la química a la *biología,* y tratemos de explicar la formación de una planta o de un animal. No es posible resolver por medios físicos el problema de la propagación y todos los complicados problemas de la descendencia; es más, ni siquiera pueden ser planteados por completo desde ese punto de vista. Tendremos que acudir necesariamente a otro concepto fundamental de la materia que el supuesto por la física. Ni la extensión cartesiana ni la gravedad newtoniana nos aportan nada para captar los fenómenos de la vida y no digamos para derivarlos de ellas. No hay más remedio que añadir a los predicados físicos, impenetrabilidad, movilidad, inercia y gravedad, otros que guarden una relación directa con los hechos de la vida. Y en este punto Maupertuis vuelve a Leibniz, quien había declarado que no había que buscar las últimas y auténticas razones explicativas del acontecer natural en la pura masa, sino que era menester recurrir a las sustancias simples, cuya

[47] Sobre la intervención de Maupertuis en favor de Newton y sobre sus primeros trabajos físico-matemáticos, *vid.* Brunet, *Maupertuis,* 2 vol., París, 1929, I, 135ss.

esencia no se puede señalar más que partiendo de la conciencia, esto es, mediante los predicados de representación y conato. También acepta él que no se puede llegar a ninguna explicación natural completa si no nos decidimos a implicar estos dos predicados en los protoelementos del ser, en lugar de tratarlos como propiedades derivadas. Por otra parte, no se resuelve a aceptar el radicalismo con que Leibniz separa el mundo de las sustancias del mundo de los fenómenos, el mundo de lo simple y el de lo compuesto. Cuando se aproxima al concepto de mónada, no trata de comprender las unidades fundamentales de que resulta todo el acontecer natural como unidades metafísicas, al igual de Leibniz, sino como puntos físicos. Para llegar a estas unidades no debemos abandonar el mundo de los cuerpos, ni trasponer el plano donde se hallan colocados el ser y el devenir materiales, debemos tan sólo ampliar de tal forma el concepto de materia que no excluya los hechos fundamentales de conciencia, sino que los contenga. En otras palabras, recoger en la definición de la materia no sólo los caracteres de extensión, impenetrabilidad, gravedad, etc., sino también el deseo, la aversión y la memoria. La objeción de que semejante enlace implica una contradicción, de que no pueden reunirse en el mismo sujeto predicados tan completamente heterogéneos y hasta contradictorios, no debe de perturbarnos en este caso porque vale cuando se parte de la afirmación de que las explicaciones de que hace uso el investigador de la naturaleza constituyen definiciones reales que designan la esencia de las cosas y tratan de expresarlas por completo. Si, con Descartes y sus partidarios, consideramos la conciencia y el pensamiento como determinación esencial del alma y a la extensión determinación esencial del cuerpo, entonces está justificado, ya que ambas determinaciones nada tienen de común, establecer entre cuerpo y alma una separación completa, pues al uno se le atribuye un predicado que se le niega a la otra. Pero esta exclusión recíproca no rige una vez que se ha reconocido que todo aquello de lo que es capaz nuestro pensamiento se limita a la comprobación de caracteres empíricos. Ni podemos ni queremos preguntar en qué modo estos caracte-

res se hallan íntimamente conexos y si, según su esencia, son aunables o no, basta que la experiencia nos los ofrezca juntos y que nosotros podamos comprobar su coexistencia regular. "Si el pensamiento y la extensión no son más que propiedades, pueden pertenecer muy bien a un mismo sujeto cuya esencia propia nos es desconocida. Su coexistencia no es entonces menos comprensible que lo puede ser la de la extensión y la movilidad. Acaso sintamos una mayor repugnancia a atribuir a un mismo objeto extensión y pensamiento que en atribuirle extensión y movilidad; pero esto descansa en que la experiencia nos muestra esta última unión de modo inmediato y constante, mientras que aquella otra no la podemos captar más que por medio de secuencias y conclusiones inductivas."[48]

Si hemos eliminado así las objeciones lógicas y metafísicas que prevalecen contra la coordinación inmediata de las determinaciones psíquicas y físicas en el concepto de materia, podemos proseguir con seguridad en el trabajo de la filosofía natural. Derivar lo consciente de lo inconsciente sería como afirmar una verdadera creación de la nada, pues es sencillamente absurdo pretender explicar el origen de la vida anímica por la unión de los átomos, sin ninguna sensibilidad o inteligencia o cualquier otra propiedad psíquica.[49] No queda, entonces, otro remedio que intercalar la conciencia, como protofenómeno verdadero, en el mismo átomo, no haciéndola derivar de él, sino concibiéndola como desarrollándose por sí misma y elevándose cada vez a mayor grado de claridad. En la forma como Maupertuis realiza este programa nada ha quedado del auténtico principio fundamental de la filosofía natural de Leibniz. El espiritualismo de éste se rebaja a un hilozoísmo confuso y vago; la materia como tal está animada y dotada de sensibilidad y apetencia, de determinadas simpatías y aversiones, y no sólo cada una de sus partes está dotada de aquel instinto que le hace buscar lo adecuado y esquivar lo contrario, sino que también está

[48] Maupertuis, *Système de la Nature*, sec. III, IV, XIV, XXII; Oeuvres, Lyon, 1756, t. II, p. 139*ss*.
[49] *Ob. cit.*, sec. LXIII, LXIV; pp. 166*ss*.

dotada de cierto sentimiento de sí misma. Cuando se une a otras partes de materia para formar masas mayores no pierde este sentimiento, sino que, de la confluencia de todas estas moléculas animadas, surge una nueva conciencia total, en la que los elementos que participan en el conjunto, participan también en la conciencia en la que se funden. "Como la percepción constituye una propiedad esencial de los elementos, no puede desaparecer, aumentar o disminuir; sí puede experimentar modificaciones diversas mediante la diversa unión de los elementos; pero, en la totalidad del universo, constituirá una y la misma suma, aunque seamos incapaces de darnos cuenta de ella. Como cada elemento al reunirse con otros aumenta su conciencia con la de los demás y pierde su específico autosentimiento, nos falta todo recuerdo del estado anterior de los elementos singulares y así nuestro origen permanece para nosotros totalmente oculto."[50]

En esta doctrina de Maupertuis enlaza Diderot su *De l'interprétation de la Nature*; pero era un crítico demasiado agudo para que no se diera cuenta de sus puntos flacos. No sin razón ve en este intento de rebasar el materialismo un nuevo género de materialismo, al materialismo refinado enfrenta una concepción puramente *dinámica*. Es peligroso, cuando se habla de Diderot, poner nombre a la concepción filosófica que representa en un momento determinado tratando de fijarla de esta manera, porque el pensamiento de Diderot no puede ser captado más que en fluidez, en un movimiento continuo y sin descanso. En momento alguno para este movimiento en ningún resultado, ni es posible reconocerlo en ningún punto singular de su trayectoria como lo que es y que pretende ser. Diderot ha cambiado infinitas veces en el curso de su vida su punto de vista, pero este cambio no es en modo alguno fortuito o arbitrario. En él se expresa la convicción de que ningún punto de vista singular desde el cual consideremos el universo, ningún aspecto particular en que pretendamos verlo, puede tener cuenta de su plenitud, de su íntima variedad, de su cambio incesante. Por

50 *Ob. cit.*, sec. LIII, LIV, pp. 155*ss.*

eso el pensamiento de Diderot no trata de fijarse, de expresarse en fórmulas rígidas y definitivas. Permanece siempre como algo fluido y escurridizo, pero esta volubilidad parece garantizarle su aproximación a la realidad, que tampoco conoce detenciones, sino que se halla comprometida en un fluir constante y en una incesante transformación. Este universo ilimitadamente cambiante no puede ser captado más que con un pensar dinámico, que se deje llevar de un principio en otro, que no descanse en la contemplación de lo dado sin que goce en la plenitud de posibilidades y pretenda transitar por ellas.[51] En virtud de este rasgo fundamental de su espíritu, es Diderot uno de los primeros que supera la imagen estática del mundo propia del siglo XVIII y la cambia por una imagen dinámica. Todos los esquemas conceptuales, todos los intentos puramente clasificatorios, le parecen angostos, insuficientes y propios tan sólo para registrar la situación de la ciencia en un momento determinado. No se debe poner límites al conocimiento en virtud de tales esquemas ni derivarse de ellos no importa qué determinaciones para el futuro. Mantenernos, sí, abiertos a todo lo nuevo y no angostar el horizonte de la experiencia mediante no importa qué anticipaciones y prescripciones. Con este punto de vista Diderot avanza hacia una nueva concepción de la filosofía natural. Es inútil poner límites a la naturaleza y tratar de acomodarla en nuestros géneros y especies; ella no conoce más que diversidades, es decir, una heterogeneidad absoluta; ninguna de sus formas permanece idéntica a sí misma, pues no representa cada una más que una situación pasajera de equilibrio de sus fuerzas informadoras, equilibrio que puede romperse y se romperá. "¿No habrá que suponer que las especies, lo mismo que los individuos, nacen, crecen, duran y desaparecen? ¿No habrá que suponer que los elementos de la animalidad, esparcidos antes en la masa material, llegaron a reunirse para formar un embrión y que este embrión recorre infinitas etapas de desarrollo, avanzan-

[51] Cf. sobre este tema la excelente caracterización de Diderot por Bernh. Groethuysen, "La Pensée de Diderot", *La Grande Revue*, vol. 82 (1913), pp. 322ss.

do del movimiento a la sensación, de ésta a la representación y de aquí al pensar consciente y a la reflexión? Millones de años pueden extenderse entre todos estos desarrollos y acaso se preparan otros."[52] "¿Quién conoce todas las especies animales que nos han precedido? ¿Quién conoce las que nos seguirán? Todo cambia, todo pasa, sólo el todo permanece. El mundo nace y muere sin reposo y en cada momento está en su principio y en su fin. En el océano inconmensurable de la materia no existe partícula alguna que sea idéntica por un solo momento a ninguna otra ni a sí misma. *Rerum novus nascitur ordo,* ésta es la eterna divisa del mundo." No puede haber para el filósofo ninguna ilusión más peligrosa ni sofisma peor que *le sophisme de l'éphémère,* que la creencia de que lo que es el mundo actualmente tiene que ser siempre necesariamente. Su ser no es más que un momento efímero en la infinitud de su devenir y ningún pensamiento podrá calcular *a priori* la plenitud que este devenir nos procurará algún día.[53] *Rerum novus nascitur ordo,* este lema, bajo el que coloca Diderot a la naturaleza, vale también para designar el lugar que le corresponde en la historia de las ideas del siglo XVIII. Trae un nuevo orden y no sólo traspone los resultados de su tiempo, sino que afecta también a las formas de pensar que lo trajeron y en las que trató de encontrar un firme apoyo.

52 *De l'Interprétation de la Nature,* sec. LVIII, Oeuvres (Assézat), II, pp. 57*ss.*

53 Diderot, *Rêve D'Alembert,* Oeuvres, II, 132, 154, etc.

III. PSICOLOGÍA Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

1

Entre los rasgos característicos del siglo XVIII se halla la estrecha relación que guardan en su pensamiento el *problema de la naturaleza* y el del *conocimiento* hasta presentarlos en unión indisoluble. El pensamiento no puede dirigirse al mundo de los objetos externos sin volver al mismo tiempo sobre sí mismo y tratar de buscar en un mismo acto la verdad de la naturaleza y su propia verdad. No se echa mano del conocimiento como de un instrumento y se lo emplea despreocupadamente, sino que constantemente y cada vez con mayor urgencia se plantea la cuestión de la legitimidad de su uso y de su estructura. No es Kant, en modo alguno, quien primero ha planteado esta cuestión, aunque le ha dado, eso sí, un nuevo giro, una significación más honda y una solución radicalmente nueva. El objetivo general, *ingenii limites definire,* fijar los límites del espíritu, fue ya concebido con entera claridad y resolución por Descartes. La misma cuestión la coloca Locke en el umbral de toda su filosofía empírica, porque su empirismo contiene una tendencia conscientemente "crítica". A la determinación del objeto de la experiencia debe preceder la investigación de su *función*. No debemos dirigirnos con nuestro conocimiento a cualesquiera objetos para tratar de indagar su naturaleza, sino que el primer problema consistirá en determinar qué clase de objetos son adecuados al conocimiento y determinables por él. No se puede resolver esta cuestión, ni lograr la visión exacta de la específica peculiaridad del entendimiento humano más que si medimos su ámbito, todo el dominio que le es propio, si perseguimos la marcha de su desarrollo desde los primeros elementos hasta sus formaciones últimas. Por eso el problema crítico nos lleva a un problema genético. Solamente el devenir del espíritu humano nos puede ofrecer una referencia verdaderamente suficiente acerca de su naturaleza. De este

modo la psicología se constituye en fundamento de la crítica del conocimiento y hasta la aparición de la *Crítica de la razón pura* de Kant ha mantenido, casi sin disputa, este papel. La dirección contraria, que parte de los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* de Leibniz, se inicia, ya que la obra se publicó en 1765, utilizando los manuscritos de la biblioteca de Hannover, muchas décadas después y queda limitada, en un principio, al círculo de la filosofía alemana y de la historia del espíritu alemán. No es posible mantener, por lo que se refiere a una consideración histórica de los problemas fundamentales del siglo XVIII, la separación rigurosa entre el método trascendental y el psicológico, entre la cuestión de la justificación de la experiencia y la de su origen, tal como la lleva a cabo Kant y sistemáticamente la aguza. Más bien los límites entre las dos cuestiones se interfieren constantemente. En ningún caso se separa la deducción trascendental de la deducción psicológica; la validez objetiva de los conceptos fundamentales del conocimiento tendrá que ser determinada por su origen y medida por él. Así, el origen psicológico se convierte en un criterio lógico; pero, por otra parte, determinadas normas lógicas penetran en el planteamiento psicológico y le orientan de alguna manera. La psicología cobra un carácter predominante *reflexivo*, no se contenta con la simple captación de los procesos o formas anímicas, sino que quiere llegar a sus últimos fundamentos, hasta los elementos de lo anímico, y presentarlos netamente separados. En esto se siente emparentada con la ciencia natural. Su ideal es convertirse en arte disectora del alma lo mismo que la química lo es de lo inorgánico y la anatomía de lo orgánico. *Tant de raisonneurs ayant fait le roman de l'âme* —dice Voltaire de Locke— *un sage este venu qui en fait modestement l'histoire. Locke a développé à l'homme la raison humaine, comme un excellent anatomiste explique les ressorts du corps humain.*[1]

La cuestión fundamental sobre la verdad del conocimiento, sobre la coincidencia entre conceptos y objetos, había

[1] Voltaire, *Lettres sur les Anglais*, Lettre XIII, Oeuvres, París, Lequien, 1821, XXVI, p. 65.

sido resuelta por los grandes sistemas racionalistas del XVII conduciendo el mundo de los conceptos y el de los objetos a un mismo seno último del ser. En él se encuentran y coinciden y de este encuentro primario derivan todas las coincidencias sucesivas y mediatas. La esencia del conocimiento humano no puede ser captada más que en sí misma, ni leída más que en las ideas que en él se hallan. Estas ideas innatas son el sello impreso al espíritu humano desde el principio y le garantizan, de una vez para siempre, su origen y su destino. Para Descartes el punto de arranque de toda filosofía está en considerar esas *nociones primitivas*, que son como los modelos con arreglo a los cuales se conformarán nuestros demás conocimientos. Entre ellas se encuentran los conceptos generales del ser, del número y de la duración, que valen para todo contenido intelectual, mientras que para el mundo corpóreo en particular tenemos los conceptos de extensión, de forma y de movimiento, y para el ser psíquico, el concepto de pensamiento.[2] En estos protomodelos simples está comprendida toda realidad empírica, la multiplicidad de los cuerpos y la diversidad de lo psíquico. Nos referimos anticipadamente a la realidad; pero pueden hacer esto porque nos reconducen también hacia su origen. Las ideas innatas son los signos que el arquitecto divino ha impreso en su obra: *les marques de l'ouvrier empreintes sur son ouvrage.* Ya no es menester preguntar por su relación con la realidad y por la posibilidad de su aplicación; son aplicables a la realidad porque, como ésta, proceden de la misma fuente y, por lo tanto, no existe contradicción alguna entre su propia estructura y la estructura de las cosas. La razón, como sistema de las ideas claras y distintas, y el mundo, como totalidad del ser creado, en ningún punto pueden divergir, ya que los dos constituyen dos expresiones diferentes, dos representaciones distintas, de una sola esencia unitaria. El *intelecto arquetipo* de Dios se constituye así, en la imagen cartesiana del mundo, en el eslabón de hierro que sostiene juntos al pensar y al ser, a la verdad y a la realidad. Este rasgo funda-

[2] Cf. especialmente la carta de Descartes a la condesa palatina Isabel, del 21 de mayo de 1643; *Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, III, 665.

mental de su doctrina se manifiesta todavía con más claridad y fuerza en sus discípulos y continuadores inmediatos. El progreso consiste en negar toda conexión inmediata directa entre la realidad y el espíritu humano, entre la *substantia cognitans* y la *substantia extensa.* No existe ninguna unión entre cuerpo y alma, entre nuestras representaciones y la realidad fuera de la que se da en el ser de Dios y se establece mediante Él. Nunca va el camino directamente de un polo del ser al otro, sino que nos conduce necesariamente a través del centro del ser y de la acción divinos. Sólo por este medio conocemos los objetos exteriores y actuamos sobre ellos. Así, la doctrina de las ideas innatas de Descartes se convierte en Malebranche en el principio de que contemplamos todas las cosas en Dios. No existe ningún verdadero conocer las cosas más que en el sentido de que referimos las percepciones sensibles que se dan en nosotros a las ideas de la razón pura. Sólo mediante esta referencia nuestras representaciones alcanzan significación objetiva y sólo mediante ella cesan de ser meras modificaciones de nuestro yo y se convierten en representantes de un ser y de un orden objetivos. Las cualidades sensibles, las sensaciones de color y de sonido, de olfato y de gusto, no contienen en sí lo más mínimo de un conocimiento del ser o del mundo; en la forma como las vivimos inmediatamente no representan otra cosa que estados de nuestra alma, cambiantes de momento a momento. Sólo la ciencia puede captar en estos estados la indicación hacia una consistencia y hacia una validez objetivas, hacia una existencia de la naturaleza y hacia una legalidad inviolable. Pero no puede realizar este tránsito si no reconduce lo accidental hacia lo necesario, lo meramente fáctico hacia lo racional y lo temporal hacia lo eterno. Llegamos al conocimiento de la naturaleza, del mundo físico, cuando en lugar de atribuir a la materia cualquier propiedad captable sensiblemente, la reducimos a pura extensión, pero esta reducción se acompaña de otra más profunda. No basta tomar la extensión en el sentido en que se nos ofrece en la intuición concreta, en la imaginación; para abarcarla en su verdad propia y rigurosa tenemos que libertarnos de toda ima-

gen y dar el paso de la extensión meramente imaginativa a la inteligible.[3] Sólo merced a la idea de esta extensión inteligible puede el espíritu humano conocer la naturaleza, la realidad física; pero esta idea la puede captar cuando la refiere a Dios como lugar de las ideas y la reconduce a Él. En este sentido, todo acto auténtico de conocimiento, todo acto de la razón, representa una unidad inmediata, una coincidencia entre Dios y el alma humana. La validez y la seguridad de los conceptos fundamentales de nuestro saber quedan fuera de duda porque mediante él y en él participamos en el ser divino. En esta participación metafísica descansan toda verdad y certeza lógicas y necesitan de ella para su demostración completa. La luz que ilumina el camino de nuestro conocimiento viene de dentro y no de fuera, de la región de las ideas y de las verdades eternas, no de las cosas sensibles. Y, sin embargo, esta luz interior no nos pertenece a nosotros, sino que nos conduce a una fuente más alta: *c'est un éclat de la substance lumineuse de notre maître commun.*[4]

Si consideramos esta elaboración metafísica del racionalismo cartesiano, podremos señalar con la mayor claridad el punto en que debía originarse la contradicción de la filosofía de la Ilustración. Encuentra en el problema del conocimiento la misma tarea a la que se enfrentó en el problema de la naturaleza y que creía haber dominado victoriosamente. Se trata de colocar la naturaleza y el conocimiento en sí mismos y de explicarlos por sus propias condiciones. Es menester evitar en ambos casos el recurso a un supramundo. Entre conocimiento y realidad, entre sujeto y objeto no debe mezclarse ninguna instancia extraña. El problema debe ser puesto sobre el terreno de la experiencia y resuelto en él, pues cualquier paso más allá significaría una solución aparente, una explicación de lo desconocido por algo más desconocido todavía. Rechazará resueltamente aquella mediación con que el racionalismo y el apriorismo creían garantizar la máxima seguridad del conocimiento. El gran proceso de seculariza-

[3] Más detalles sobre el concepto de extensión inteligible en Malenbranche se encuentran en mi *Problema del conocimiento*, I, pp. 587*ss*.

[4] Malebranche, *Entretiens sur la Métaphysique*, V, sec. 12.

ción del pensamiento, que representa la tarea esencial de la filosofía de la Ilustración, comienza en este punto y con especial intensidad. No es posible resolver el problema lógico y gnoseológico de la relación del conocimiento con su objeto recurriendo a motivos religiosos y metafísicos, que no harán más que oscurecerlo. En su famosa carta a Markus Herz, primera presentación rigurosa de su problema crítico, Kant rechaza también resueltamente todo intento de esta clase. "Platón supuso una visión espiritual anterior de la divinidad como fuente de los puros conceptos y principios del entendimiento; Malebranche supone una contemplación constante de la divinidad. Pero el *deus ex machina* es lo más impropio que se pueda escoger para la determinación del origen y validez de nuestro conocimiento y además del engañoso círculo vicioso que introduce en las deducciones de nuestro conocimiento, tiene la desventaja de dar entrada a cualquier fantasía o fantasma más o menos piadoso o sutil."[5] En esta parte negativa de su tesis fundamental Kant adopta la misma opinión que la filosofía de la Ilustración. Ésta ha combatido siempre el intento de buscar la solución al problema del conocimiento de un mundo trascendente y Voltaire, en su constante lucha contra semejante tendencia, se refiere con preferencia al sistema de Malebranche. Ve en él a uno de los metafísicos más profundos de todos los tiempos;[6] pero precisamente por eso, vuelve constantemente a él para demostrar la impotencia del espíritu metafísico de sistema.[7] Para Voltaire y para todo el enciclopedismo francés esta actitud negativa encierra, a la vez, una posición determinada y hasta inatacable. Pues ¿qué mediación será posible entre el yo y el objeto, entre el sujeto y el objeto si eliminamos el rodeo de lo trascendente? ¿Qué otra relación se puede pensar sino la influencia directa que ejercen recíprocamente? Si el yo y el objeto pertenecen a capas diferentes del ser y, sin em-

5 *A Markus Herz*, 21 de febrero de 1772, *Werke* (ed. Cassirer), IX, pp. 104*ss*.

6 Véase *Siècle de Louis XIV*, Oeuvr. (Lequien) XIX, p. 140.

7 Véase el poema satírico de Voltaire: *Les Systèmes*, Oeuvr., XIV, pp. 231*ss*. y también el escrito: *Tout en Dieu, Commentaire sur Malebranche* (1769); Oeuvr., XXXI, pp. 201*ss*.

bargo, pretenden entrar en contacto y establecer un círculo entre sí, no será posible de otra manera sino porque el ser exterior se comunique a la conciencia. Pero la única forma empírica conocida por nosotros de una semejante comunicación es la forma de la *acción* inmediata; ella sola puede establecer el puente entre representación y objeto. Por eso, el principio de que cualquier idea que encontramos en nosotros descansa en una impresión precedente y sólo por ella es explicada por completo, adquiere ahora la categoría de un principio indiscutible. El mismo escepticismo de Hume, aunque se dirige contra la validez general de la relación de causalidad, no se ha dejado despistar en este caso especial. Aunque no siempre nos sea posible mostrar directamente el original de una determinada idea, y por muy oculto que esté, de lo que no cabe duda es de que existe y de que hay que buscarlo, pues lo contrario no significaría más que ligereza y falta de un pensar correcto.[8]

Se da el sorprendente y sistemáticamente paradójico resultado de que el empirismo psicológico se ve forzado a colocar a la cabeza de su teoría un axioma de la misma naturaleza para poder desarrollar su tesis. El principio *nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu* no se presenta en modo alguno con la mera pretensión de una verdad de hecho comprobada por una inducción variada. No sólo se le atribuye probabilidad empírica, sino una certeza plena e indiscutible, una especie de necesidad. *Il n'y a rien de démontré en métaphysique* —declara expresamente Diderot— *et nous ne savons jamais rien, ni sur nos facultés intellectuelles, ni sur l'origine et le progrès de nos connaissances, si le principe ancien: nihil est in intellectu, etc., n'a pas l'evidence d'un premier axiome.*[9] Este párrafo es característico porque nos muestra que tampoco el empirismo había renunciado a la apelación a principios generales y a su evidencia inmediata, aunque ésta ha cambiado de lugar, pues ya no afirma un enlace entre puros conceptos, sino un conocimiento sobre una conexión de hecho. En lugar de la metafísica del

8 Hume, *Treatise of human nature*, parte III, sec. 2.
9 Diderot, *Apologie de l'Abbé de Prades*, sec. XII.

alma tenemos la historia del alma, aquel "sencillo método histórico" que Locke representa frente a Descartes.[10] La autoridad de Locke en todas las cuestiones de psicología y teoría del conocimiento en la primera mitad del siglo XVIII es poco menos que indiscutible. Voltaire lo coloca por encima de Platón y D'Alembert declara en su introducción a la *Enciclopedia* que es el creador de la filosofía científica como Newton lo ha sido de la física científica. Condillac, en una rápida ojeada de la historia del problema psíquico, le coloca inmediatamente después de Aristóteles, afirmando que todo lo que hay entre ellos apenas si significa nada en el avance efectivo de su estudio.[11] Sólo en un aspecto tratan la psicología inglesa y la francesa de superar a Locke. Pretenden eliminar los restos de dualismo que quedan todavía en él, acabar con la diferencia entre *experiencia interna* y *externa* y referir todos los conocimientos humanos a una sola fuente. La oposición entre *sensación* y *reflexión* no es más que aparente y desaparece ante un análisis más agudo. Del mismo modo que el desarrollo del sistema empirista, la marcha de Locke a Berkeley y de éstos a Hume se encamina a nivelar la supuesta diferencia entre sensación y reflexión hasta acabar con ella, la crítica de la filosofía francesa del XVIII se orienta de preferencia por este camino. Tiende a eliminar el saber del alma sobre su propio ser y sobre sus propios estados. Pero ¿existe en realidad semejante saber como dato empírico real? ¿Nos experimentamos a nosotros mismos alguna vez sin que en esta experiencia penetre alguna sensación que haga referencia a lo físico, a una constitución o estado de nuestro cuerpo? ¿Es que la experiencia nos muestra un puro sentimiento del yo, una autoconciencia? Maupertuis, que plantea la cuestión, no quiere resolverla dogmáticamente; se inclina por la respuesta negativa. Cuanto más nos sumimos en la idea de la pura existencia y más agudamente analizamos, con tanto mayor claridad se destaca la imposibilidad de apartar-

10 Cf. Locke, *Essay on human understanding*, t. I, cap. I, sec. 2.

11 *Immédiatement après Aristote vient Locke; car il ne faut pas compter les autres philosophes qui ont écrit sur le même sujet.* Condillac, *Extrait raisonné du Traité des Sensations* (ed. Georges Lyon, París, 1921, p. 32).

la de todos los datos sensibles; especialmente el sentido del tacto juega un papel decisivo en su origen.[12] Condillac saca la misma conclusión, pero en forma mucho más radical. La convierte en una aguda crítica de los fundamentos de la psicología y la teoría del conocimiento de Locke. No cabe duda de que éste ha dado un importante paso y ha abierto por primera vez la vía de la investigación empírica, pero se ha detenido en mitad del camino y ha retrocedido delante del problema más difícil. Allí donde se trata de las funciones superiores de lo psíquico, de las fuerzas o facultades de comparación, distinción, juicio, volición, Locke es infiel de pronto a su método genético; se contenta con enumerar estas fuerzas y considerarlas como fundamentales del alma, en lugar de investigar sus orígenes. Con esto queda roto el hilo de la investigación en el punto más importante y decisivo. Locke ha combatido victoriosamente las ideas innatas, pero ha mantenido el prejuicio de las operaciones psíquicas innatas. No ha visto que, así como el ver y el oír, así también el advertir, el comprender, etcétera, no representan cualidades últimas indivisibles, sino que son formaciones tardías adquiridas por nosotros mediante la experiencia y el aprendizaje.[13] Por eso es menester seguir su marcha. No es posible poner límites al método de la construcción continua de la vida dinámica. Este método no debe detenerse ante las energías espirituales, supuestamente superiores, sino que, precisamente, tiene que operar en ellas con la mayor decisión. Tampoco en ellas encontramos nada que no esté comprendido en los protoelementos sensibles. Los actos psíquicos, las operaciones espirituales, no representan nada verdaderamente nuevo, ni misterioso en tal pretendida novedad, pues no son más que sensaciones transformadas. Es menester perseguir paso a paso el devenir de estos actos, el proceso de transformación de los

[12] Cf. Maupertuis, *Examen philosophique de la preuve de l'existence de Dieu employée dans l'Essai de Cosmologie*, Mém. de l'Académie de Berlin, 1756, §§ XIXs.

[13] *Locke n'a pas connu combien nous avons besoin d'aprendre à toucher, à voir, à entendre, etc. Toutes les facultés de l'âme lui ont paru des qualités innées et il n'a pas soupçonné qu'elles pourraient tirer origine de la sensation même.* Condillac, *Extrait raisonné*, ob. cit., p. 33.

protoelementos sensibles de la vida anímica; entonces se muestra que las distintas fases de la vida no están separadas por soluciones de continuidad, sino que transitan insensiblemente unas en otras. Si abarcamos la totalidad de esta metamorfosis psíquica, veremos en ella, en una misma serie sucesiva, lo mismo los actos del pensar y del querer que los del sentir y percibir. Condillac no es sensualista en el sentido de que, al igual que Hume, convierta el yo en un puro haz de percepciones; se mantiene en la naturaleza simple del alma y subraya que sólo en ella se puede encontrar el sujeto propio de la conciencia. La unidad de la persona presupone necesariamente la unidad del ser sensible, la existencia de una sustancia psíquica simple que, merced a las diferentes impresiones que se hacen sobre el cuerpo y sus diversas partes, se modifica múltiplemente.[14] Por esto los sentidos, hablando con rigor, no son la base, sino apenas la causa ocasional de todos nuestros sentimientos. No son ellos sino el alma la que siente con ocasión de los cambios que ocurren en los órganos corporales. Debemos observar con cuidado las primeras sensaciones que advertimos, descubrir el fundamento de las primeras operaciones psíquicas, acecharlas en su origen y perseguirlas hasta sus límites; en una palabra, como ha dicho Bacon, tenemos que recrear todo el entendimiento humano para comprenderlo en su verdadera estructura.[15]

En este intento no se ha limitado Condillac a la pura observación empírica. Su *Tratado de las sensaciones* no se ocupa tan sólo de agrupar observaciones, sino que sigue un plan sistemático riguroso y parte de un supuesto sistemático que trata de demostrar paso a paso. La famosa imagen de la estatua que, mediante las impresiones hechas en ella, despierta a la vida y es inducida a formas de vida cada vez más ricas y diferenciadas, nos muestra claramente que la historia natural del alma que quiere ofrecernos Condillac no está exenta de motivos especulativos y constructivos. Tampoco se contenta con mostrarnos el devenir del alma y la multipli-

14 Condillac, *Traité des animaux* (1775), cap. 2.
15 *Extrait raissoné*, ob. cit., p. 31.

cidad progresiva de sus formaciones, sino más bien de hacer patente la tendencia de este devenir y de penetrar en sus auténticos resortes. Aquí encontramos en él un germen fructífero: reconoce que no es posible dar con las fuerzas últimas del devenir mientras permanezcamos en el reino de los puros conceptos y representaciones, en el terreno de nuestro conocimiento teórico. Es menester andar por otra dimensión de lo anímico. No es la especulación en lo que descansa la actividad del alma ni la fuente viva de todas sus diversas energías. Porque el movimiento no se puede explicar con el reposo, ni la dinámica de la vida psíquica puede fundarse en la estática. Y para comprender la fuerza latente que se halla detrás de todas las metamorfosis del alma, que no descansa con ninguna forma, sino que prosigue siempre hacia formas y operaciones nuevas, es menester suponer un principio radical dinámico. No es posible encontrarlo en el mero representar o pensar, sino en el *desear* y *tender.* Por eso, el impulso es anterior al conocimiento y constituye su supuesto imprescindible. Locke, en su análisis de los fenómenos volitivos, subrayó que lo que provoca a los hombres a una determinada acción de voluntad y aquello que en cada caso particular constituye la causa concreta de su decisión, en modo alguno puede ser la pura representación de un bien futuro con respecto al cual la acción sirva de medio. Esta representación y el sopesar puramente teórico de los diversos fines posibles de la voluntad partiendo de lo mejor o de lo peor, no encierra en sí ninguna fuerza dinámica. La fuerza no viene de delante, de la previsión teórica de un bien futuro, sino que procede de atrás, del desagrado o inconformidad que siente el alma en determinados estados y que la empujan irresistiblemente a huir de ellos. Locke considera esa incomodidad (*uneasiness*), este desasosiego, como el motor propio del conato de todo nuestro querer.[16] Condillac se apoya en estas ideas, mas trata de llevarlas mucho más allá del círculo de los fenómenos volitivos, extendiéndolos sobre la totalidad de la vida anímica. La inquietud no es sólo el

[16] Locke, *Essay on human understanding,* t. II, cap. 21, sec. 30ss.

punto de arranque de nuestro deseo, de nuestra voluntad y de nuestra acción, sino también de nuestra sensación y percepción, de nuestro pensamiento y nuestro juicio, y hasta de los actos superiores de reflexión a que se eleva nuestra alma.[17] El orden de ideas establecido que, gracias a la psicología de Descartes, había sido consagrado de nuevo, se invierte ahora. No es la voluntad la que se funda en la representación, sino ésta en aquélla. Por primera vez tropezamos con la orientación voluntarista que odemos seguir en la metafísica hasta Schopenhauer y en la teoría del conocimiento hasta el pragmatismo moderno. En el orden puramente teórico de los fenómenos, la primera actividad del alma consiste, según Condillac, en el simple abarcar lo que los sentidos le ofrecen, el acto de la percepción. A él se agrega de inmediato el acto de advertir que requiere detenerse en determinadas percepciones, destacar particulares vivencias sensibles de la totalidad del acontecer psíquico. Este destacar y el refuerzo consiguiente que de ese modo reciben algunas percepciones, no sería posible de no existir algún motivo para distinguir unas de otras, motivo que no pertenece ya a la esfera de lo puramente teórico, sino a la práctica. La atención se dirige a lo que en cualquier sentido importa directamente al yo, es decir, a lo que corresponde a sus inclinaciones y necesidades; y, así, son también la necesidad y la inclinación las que determinan la dirección de nuestros recuerdos: la memoria no se puede explicar por el puro mecanismo de la asociación; antes bien, está determinada y dirigida por la vida impulsiva. La necesidad es la que arranca de la oscuridad a la representación olvidada y la hace resurgir: *les idées renaissent par l'action même des besoins qui les ont produites.* Las ideas forman en nuestra memoria una especie de torbellinos y estos torbellinos aumentan en la medida en que nuestros impulsos crecen y se diferencian.

[17] *Il restait donc à démontrer que cette inquiétude est le premier principe qui nous donne les habitudes de toucher, de voir, d'entendre, de sentir, de goûter, de comparer, de juger, de réfléchir, de désirer, d'aimer, de haïr, de craindre, d'espérer, de vouloir; que c'est par elle, en un mot, que naissent toutes les habitudes de l'âme et du corps.—Extrait raissoné,* p. 34.

Cada uno de ellos puede considerarse como el centro de un determinado movimiento que se propaga hasta la periferia del acontecer anímico, hasta las representaciones claras y conscientes. "Según que las necesidades se hagan valer con mayor o menor fuerza, un torbellino predomina sobre los otros, se destruyen o vuelven a nacer en la medida en que los sentimientos a que deben toda su fuerza se debilitan, se oscurecen o se constituyen de nuevo. Cada uno, que arrastra a otros varios en su movimiento, puede ser absorbido inmediatamente después, y todos se confunden entre sí en cuanto cesan las necesidades. Ahora no existe más que un caos, las ideas vienen y van sin ningún orden; constituyen cuadros oscilantes, imágenes extrañas e imperfectas y es cosa de las necesidades prestarles de nuevo un perfil preciso y presentarlas a plena luz."[18] Por lo tanto, para Condillac el orden lógico de las ideas no es lo primario, sino lo derivado, viene a ser más bien una especie de reflejo del biológico. Y lo que en cada caso se nos aparece como lo más importante y esencial, no depende tanto de la naturaleza de la cosa cuanto de la dirección de nuestros intereses y éstos quedan determinados por lo que es conveniente para nosotros y para nuestra conservación.

Con esto nos hallamos ante una cuestión muy importante para la caracterización general de la filosofía de las Luces. Dominados por un concepto demasiado estrecho de la Ilustración, se acostumbra a reprochar a la psicología del siglo XVIII estar orientada intelectualmente, limitar en esencia sus análisis a la vida representativa y al conocimiento teórico y desconocer la fuerza y peculiaridad de la vida impulsiva. Pero esta concepción no resiste al examen histórico. Casi todos los sistemas psicológicos del siglo XVIII han conocido y elaborado agudamente el problema que nos ocupa. Ya en el XVII la investigación sobre los afectos y pasiones fue el centro del interés psicológico y filosófico. El escrito de Descartes sobre las pasiones y la exposición de Spinoza en el tercer libro de la *Ética* no representan ninguna obra marginal; constituyen partes integrantes de su sistema. Pero domina la idea general de que no es posible abarcar y determinar la pura

[18] Condillac, *Traité des animaux*, pp. 395*s.*

esencia del alma desde esa orilla. Esta esencia corresponde al pensar y en él encuentra su expresión verdaderamente pura. La representación y la idea clara y distinta encarnan la naturaleza auténtica del alma y no los afectos oscuros y confusos. Los impulsos y los deseos, las pasiones sensibles, no le pertenecen sino mediatamente, no constituyen propiedades y direcciones fundamentales, radicales, sino más bien perturbaciones que le vienen del cuerpo y de su comunidad con él. La psicología y la ética del siglo XVII descansan esencialmente en esta concepción de los afectos como manifestaciones entorpecedoras, como *perturbationes animi*. Sólo la acción que domina estas perturbaciones tiene valor ético, encarnando la victoria de la parte activa del alma sobre su parte pasiva, la victoria de la razón sobre las pasiones. Esta idea estoica no sólo determina la filosofía del siglo XVII, mas penetra en la vida espiritual en general. Es el punto en que la concepción cartesiana coincide con la de Corneille.[19] La libertad del hombre se anuncia y consiste esencialmente en el dominio de la voluntad racional sobre todas las excitaciones sensibles, los impulsos y pasiones. El siglo XVIII rebasa esta caracterización y esta valoración negativas de los afectos. No ve en ellos un entorpecimiento; al contrario, trata de mostrarlos como el *impulso* radical e imprescindible de todo acontecer anímico. En Alemania las ideas fundamentales de la filosofía de Leibniz tenían que empujar en este sentido, porque, en su determinación conceptual de la mónada, en modo alguno ha tratado de reducir su esencia a la pura representación, al conocimiento teórico. La mónada no está limitada al acto del representar, sino que junta en ella representación y tendencia. Al lado del concepto de *perceptio* tenemos con igual derecho el de *percepturitio*.[20] La psicología alemana se mantiene, por lo general, en este supuesto fundamental y con ello se capacita para acotar a los fenómenos de la voluntad y del sentimiento un lugar propio en el sistema

[19] Más detalles sobre esta relación en G. Lanson, *L'influence de la Philosophie Cartésienne sur la littérature française* (cf. arriba p. 40).

[20] Sobre la diferencia entre *perceptio y percepturitio* en Leibniz, cf. especialmente la correspondencia con Christian Wolff, ed. por Gerhardt, Halle, 1860, p. 56.

de la psicología. Pero también en Inglaterra y en Francia, desde otro lado, se inicia el mismo desarrollo. El escepticismo gnoseológico de Hume nos conduce en el dominio de la psicología a una subversión de los criterios valederos hasta entonces. Lo de abajo lo pone arriba, pues muestra que la razón, que los hombres veneran como la fuerza superior, no desempeña en la vida anímica sino un papel dependiente. Lejos de gobernar las fuerzas psíquicas inferiores, depende de su ayuda, y apenas puede dar un paso sin el apoyo en la sensibilidad y en la imaginación. Todo conocimiento racional descansa en la única conclusión del efecto a la causa, que carece, en sí misma, de respaldo y es infundable por vías puramente lógicas. No hay más que una indirecta, que consiste en descubrir su origen psicológico, en perseguir hasta su manantial nuestra fe en la validez del principio de causalidad. Entonces se nos muestra que esta fe no descansa en determinados principios universales y necesarios de razón, sino que procede de un puro instinto, de un impulso fundamental de la naturaleza humana, que es en sí mismo ciego; pero en esta su ceguera consiste su mayor fortaleza, el poder con que domina toda nuestra vida representativa. Hume utiliza este resultado teórico fundamental para continuar el proceso de liberación y extenderlo sistemáticamente sobre todos los dominios de lo espiritual; las capas superiores de la vida espiritual quedan abrogadas mediante un plan metódico impecable. En su *Historia natural de la religión* trata de mostrarnos cómo es ilusoria y quebradiza toda pretensión de la religión de proporcionar a los hombres el acceso a un ultramundo; su verdadero suelo nutricio, así como de la idea y de la adoración de Dios, está en otro lugar. No tenemos que buscarlo en una idea innata, en una certeza original intuitiva ni por el camino del pensamiento y de la conclusión mediante demostraciones y deducciones teóricas, hay que buscar las raíces profundas de lo religioso en la vida impulsiva. El sentimiento de temor es el comienzo de toda religión y explica sus múltiples formas. Se manifiesta una nueva ruta de la atención, que avanza de manera incontenible dentro de la cultura francesa del siglo XVIII. Opera como

un derrumbe violento, como una acción revolucionaria el que Vauvenargues en su *Introduction à la connaissance de l'esprit humain* (1746) declare que el sentido peculiar y profundo del hombre no está en su razón, sino en sus pasiones. La exigencia estoica del dominio de las pasiones por la razón es puro sueño. No es la razón la fuerza directora en el hombre y más bien podemos compararla a las manecillas que marcan las horas en la esfera del reloj. El mecanismo que las mueve está adentro; el resorte del conocimiento se halla en los impulsos primarios y radicales que nos vienen de continuo de un campo muy diferente, pues que es irracional. Los pensadores más claros y sobrios de la Ilustración francesa, los mismos campeones de una cultura del puro intelecto, coinciden en esto. Voltaire lo expresa en su *Tratado de metafísica* diciendo que sin las pasiones, sin los deseos de fama, sin ambición, sin vanidad, no es posible imaginar ningún progreso, ningún refinamiento del gusto ni ningún desarrollo de las artes y las ciencias: *C'est avec ce resort que Dieu, appelé par Platon l'éternel géomètre, et que j'appelle ici l'éternel machiniste, a animé et embelli la nature: les passions sont les roues qui font aller toutes ces machines.*[21] También la obra de Helvétius, *De l'esprit,* resuena con el mismo tono, y el primer trabajo filosófico independiente de Diderot, las *Pensèes philosophiques,* empieza con las mismas ideas. Es inútil pretender luchar contra las pasiones, y sería el colmo de la locura tratar de destrozarlas, porque con ello se derrumbaría el soberbio edificio de la razón; todo lo excelente en la poesía, y en la pintura, en la música, todo lo sublime en el arte y en la moral proviene de esta fuente. No hay que menguar los afectos; al contrario, aumentarlos, porque la verdadera fuerza del alma no procede de su destrucción, sino de su armonía recíproca.[22] Se va así manifestando un cambio gradual de la orientación y valoración psicológica, que se anuncia antes de las obras principales de Rousseau y que se lleva a efecto independientemente de ellas. Ya ve-

[21] Voltaire, *Traité de Métaphysique* (1734), cap. VIII; Oeuvr. (Lequien), XXXI, p. 61.

[22] Diderot, *Pensées philosophiques* (1746), Sec. 1ss.

remos cómo esta transformación no sólo es importante para el sistema del conocimiento teórico, sino que influye en las demás direcciones, sobre la ética, la filosofía de la religión, la estética, colocando los problemas de la Ilustración en un terreno nuevo.

2

Si consideramos las cuestiones particulares tratadas por la teoría del conocimiento y la psicología del siglo XVIII, veremos que a pesar de su riqueza y su íntima diversidad se agrupan alrededor de un punto central. La investigación de detalles en toda su abundancia y en su aparente dispersión se ve conducida constantemente a un problema teórico fundamental y general en el que vuelven a reunirse los hilos de la investigación.[23] Se trata de la cuestión expuesta por primera vez en la *Optica de Molyneux* y que despertó en seguida el más fuerte interés filosófico. ¿Nos valen las experiencias hechas en un determinado campo de las sensaciones para construir otro de contenido y de estructura específicamente diversos? ¿Existe un enlace íntimo que nos permita pasar directamente de un dominio a otro, por ejemplo, del mundo táctil al mundo visual? Un ciego de nacimiento que ha adquirido con su experiencia táctil el conocimiento exacto de determinadas formas corpóreas ¿poseerá el mismo don de discriminación si mediante una operación feliz llega a poder ver y, sirviéndose de datos puramente ópticos, tiene que dictaminar sobre estas formas sin ayuda del tacto? ¿Podrá, con la vista, diferenciar un dado de una esfera o necesitará de un largo y difícil entrenamiento antes de lograr el enlace entre las impresiones táctiles de ambos cuerpos y su forma visible? Estas cuestiones no encontraron en seguida una solución unitaria; pero una vez lanzadas influyeron mucho más allá del propio círculo de la ciencia. El diario filosófico de

[23] No podemos tratar aquí más ampliamente los problemas de esta investigación de detalles; nos contentamos con remitir al lector a la exposición detallada en el segundo tomo de nuestra obra *El problema del conocimiento*.

Berkeley muestra en qué grado le preocuparon estos problemas y cómo en cierto sentido constituyen la célula germinal de la que ha salido toda su teoría de la percepción. La *Nueva teoría de la visión* con que inaugura Berkeley su trabajo filosófico, que contiene implícitamente todos los resultados a que llega, no es sino el intento de un desarrollo sistemático y completo del problema planteado por Molyneux. Y décadas después el problema manifiesta de nuevo su antigua fecundidad en el círculo de la filosofía francesa. Voltaire, en sus *Elementos de la filosofía de Newton* (1738), lo explica detalladamente;[24] Diderot lo coloca en el centro de su primer trabajo psicológico-gnoseológico, *Lettre sur les aveugles* (1749). Condillac se halla tan en el cauce de este problema que llega a declarar que en él ha de verse el origen y la clave de toda la psicología moderna, porque con él se ha llamado por primera vez la atención hacia el papel decisivo que corresponde al juicio en el más sencillo acto de percepción y en la construcción progresiva del mundo perceptivo.[25] De este modo se señala con claridad la significación, sistemáticamente decisiva, del problema de Molyneux, y, del ejemplo expuesto por él, se destaca y fija la cuestión general de si el sentido, en cuanto tal, es capaz de construir para nuestra conciencia la forma del mundo de las cosas o si necesita de la colaboración de otras fuerzas psíquicas y cuáles sean ellas.

Berkeley, en su *Nueva teoría de la visión* y en su ensayo sobre los principios del conocimiento humano, parte de la paradoja que supone el hecho de que el único material de que disponemos para la construcción de nuestro mundo sensible no consiste sino en las simples impresiones sensibles y, sin embargo, éstas no contienen ninguna referencia a las formas en que se nos ofrece la realidad intuida. Creemos que esta realidad se halla ante nosotros como una estructura firme, en la que se ha fijado a cada elemento singular su lugar y su relación con los demás; precisamente esta determinación constituye su carácter fundamental. Sin que las percepciones singulares se ordenen en su coexistencia y en

24 *Éléments de la Philos. de Newton*, cap. VII, Oeuvr. XXX, pp. 138*ss*.
25 Condillac, *Traité des sensations* (ed. Lyon), p. 33.

su sucesión, sin que se fijen en sus relaciones locales y temporales recíprocas, no existe para nosotros ningún mundo de objetos, ninguna "naturaleza de las cosas". Ni el más decidido idealista puede renunciar a esta "naturaleza de cosas"; tiene que aceptar también la existencia de un orden fijo, inviolable, de los fenómenos mismos si no quiere que el mundo fenoménico se disipe en mera apariencia.[26] De ahí que la cuestión capital de toda teoría del conocimiento resida en la significación de este orden y la cuestión capital de toda psicología genética en la forma en que este orden llega a originarse. Pero, precisamente, aquí es donde la experiencia, de la que habríamos de esperar la indicación segura, nos deja en la estacada, porque siempre nos muestra el mundo *devenido* pero no el mundo que *deviene*, siempre nos presenta los objetos en configuración fija, especialmente en una articulación espacial determinada, sin instruirnos cómo ha sido lograda esta configuración. La primera mirada que lanzamos sobre las cosas no sólo nos hace descubrir en ellas determinadas cualidades sensibles, sino que creemos también percibir ciertas relaciones espaciales: atribuimos a cada objeto una magnitud, una posición determinada, una cierta distancia de los demás. Si preguntamos por los fundamentos de todas estas verificaciones, veremos que no se encuentran en los datos que nos proporciona la vista; están ordenados, por cualidad e intensidad, pero nada contienen que nos conduzca directamente al concepto de magnitud, de la pura cantidad. El rayo luminoso que parte de un objeto y llega a mi vista, no puede instruirme de manera directa acerca de su forma espacial ni de su distancia, porque de lo único de que dispone el ojo es de la impresión sobre la retina. La naturaleza de la misma no nos permite extraer un conocimiento acerca de la causa que la ha producido, ni de la distancia mayor o menor del objeto. Se saca así la conclusión de que lo que llamamos distancia, posición y tamaño de los objetos es invisible. De este modo parece reducirse al absurdo la tesis misma de Berkeley, eliminada la equiparación de *esse* y *per-*

[26] Cf. Berkeley, *Principles of human knowledge*, sec. 34; *Dialogues between Hylas and Philonous*, III, *etc.*

cipi. En medio de los fenómenos que penetran en nosotros directamente y que en modo alguno podemos eludir, descubrimos un algo que rebasa todas las fronteras de la percepción. La distancia entre diversos objetos parece, por naturaleza, no tener carácter perceptible y, por otra parte, es un elemento imprescindible, al que no podemos renunciar al construir nuestra imagen del mundo. La forma espacial de las percepciones se halla fundida con su materia sensible y en modo alguno se da en ella sola ni es posible reducirla analíticamente a ella. Constituye, por lo tanto, un forastero en el mundo de los datos sensibles inmediatos, único que nos es accesible; mas por otra parte, tampoco se deja eliminar, so pena de que este mundo se derrumbe y caiga en el caos. *Distance is in its own nature imperceptible and yet it is perceived by sight.*[27] En estas palabras de Berkeley en su *Nueva teoría de la visión* se expresa, con la mayor agudeza, el dilema ante el que tropiezan la psicología y la teoría del conocimiento sensualista desde sus orígenes.

Berkeley supera este dilema otorgando a su concepto fundamental de percepción una significación más amplia, acogiendo en su contenido no sólo la sensación simple, sino también la actividad de *representación.* Toda impresión sensible posee esa fuerza de representación, de referencia mediata. No sólo se presenta ante la conciencia con su propio contenido determinado, sino que le hace patentes y presentes los demás contenidos a los que se halla enlazada por una firme conexión empírica. Este juego recíproco de las impresiones, esta regularidad con que se evocan y se hacen representar en la conciencia, es, además, el fundamento último de la representación espacial que no se nos da, como tal, en una percepción singular, no pertenece exclusivamente ni al sentido de la vista ni al del tacto. No es ninguna cualidad que se nos dé originalmente como el color o el sonido, sino que resulta de la relación que guardan entre sí los datos sensibles. Como en el curso de la experiencia se entrelazan con firmeza impresiones visuales y táctiles, la conciencia adquiere la capacidad de pasar de unas a otras según reglas

27 *New theory of vision,* § 11.

determinadas, y en este tránsito habremos de buscar el origen de la representación espacial, que debe ser entendido como puramente empírico y no racional. No se trata de ningún enlace de tipo lógico-matemático, no es ningún razonamiento que nos conduzca de determinadas percepciones visuales a otras del tacto o viceversa. Hábito y ejercicio operan el vínculo y, mediante ellos, se hace cada vez más firme. La idea del espacio no es, por lo tanto, rigurosamente hablando, un elemento de la conciencia sensible, sino expresión de un *proceso* que se desarrolla en ella. Sólo la rapidez y la regularidad con que se desenvuelve hacen que en la autobservación sencilla saltemos los eslabones intermedios y anticipemos, ya en su comienzo, el resultado. Un análisis psicológico y gnoseológico más agudo nos hace patente el trozo intermedio y nos instruye sobre su necesidad, nos da a conocer que, entre los contenidos de los diferentes campos sensoriales, existe la misma conexión que entre los *signos* del lenguaje y su significado. Del mismo modo que el sonido verbal no guarda parecido con el contenido a que nos refiere ni se enlaza con él por ninguna necesidad real y, sin embargo, cumple con la función de referirnos a este contenido y de evocarlo ante la conciencia, ocurre con la unión entre impresiones genéricas diferentes y cualitativamente dispares. Lo que distingue a los signos del lenguaje sensible de los signos del lenguaje verbal es sólo la universalidad y regularidad del ordenamiento. "Aprendemos a ver —así explica Voltaire la idea de Berkeley— como aprendemos a escribir y a leer. Los rápidos juicios, casi coincidentes, que a determinada edad emitimos sobre la distancia, el tamaño y la posición de los objetos, nos hacen creer que nos basta con abrir los ojos para ver las cosas como realmente las vemos. Pero esto es una ilusión. Si todos los hombres hablaran el mismo lenguaje, nos sentiríamos inclinados a creer que existe un enlace necesario entre palabras e ideas. En lo que se refiere a la experiencia sensible nos encontramos en el mismo caso: todos hablamos el mismo lenguaje. La naturaleza nos dice a todos: veis un determinado color, vuestra imaginación os representará los cuerpos, a los que parecen pertenecer estos

colores, de determinado modo; y el juicio rápido e involuntario que en este caso se pronuncia y mediante el cual apreciamos la distancia, el tamaño y la posición de las cosas, es útil e imprescindible para todo nuestro comportamiento".[28]

La teoría de Berkeley sobre la visión ha sido reconocida y aceptada en sus rasgos generales por casi todos los psicólogos de nota del siglo XVIII. Condillac y Diderot[29] la modifican en algunos detalles cuando llaman la atención sobre el hecho de que las impresiones de la vista contienen ya cierta espacialidad y atribuyen al sentido del tacto el papel de clarificar y fijar las experiencias hechas con ayuda de la vista; no lo consideran imprescindible en el nacimiento de la representación espacial, sino en su elaboración. Estas modificaciones no afectan, en sí, a la tesis rigurosamente empirista, se rechaza resueltamente todo *a priori* del espacio y la cuestión de su universalidad y necesidad cae bajo una nueva luz. Si el conocimiento de las relaciones espaciales de estructura se debe únicamente a la experiencia, no es posible rechazar la idea de que un cambio de la misma, tal como se produciría, por ejemplo, con un cambio de nuestra organización psicofísica, afectara en su médula al "ser" del espacio. Y, con esta idea, el pensamiento prosigue sin parar. ¿Qué quieren decir esa constancia y esa objetividad que solemos atribuir a las formas de nuestra intuición y a las de nuestro entendimiento? ¿Se expresa en ellas algo acerca de la naturaleza de las cosas o todo lo que entendemos por tal se refiere y limita a nuestra propia naturaleza? Los juicios que fundamos sobre esta base ¿valen, con palabras de Bacon, *ex analogia universi* o más bien *ex analogia hominis*? Así planteado el problema del origen de la representación espacial rebasa sus fronteras originales. Ahora nos damos cuenta de cuál era la circunstancia de que la reflexión psicológica y gnoseológica del siglo XVIII volviera siempre a este problema, porque parecía que en él habría de decidirse el destino del

28 Voltaire, *Éléments de la Philosophie de Newton*, cap. VII (Oeuvr. XXX, p. 147).

29 Véanse: *Lettre sur les aveugles*, de Diderot, y *Traité des sensations*, de Condillac, parte I, cap. 7 y cap. 11*ss.*

concepto de verdad en general. Si el espacio, que constituye un elemento fundamental de toda intuición humana, surge de la confluencia y relación recíproca de las diversas impresiones sensibles, no puede pretender mayor dignidad lógica ni mayor necesidad que las que corresponden a estos protoelementos. La *subjetividad* de las cualidades sensibles, conocida por la ciencia moderna y reconocida en general, pasa también a ese campo, pero la marcha no puede detenerse aquí, porque lo que vale del espacio vale con igual derecho y sentido de todos los demás factores en que descansa la "forma" del conocimiento. Ya la psicología antigua ha distinguido rigurosamente entre las diferentes clases de los contenidos sensibles, colores y sonidos, gustos y olores, por una parte, y los puros "conceptos formales" por otra. Estos últimos, a los que pertenecen en primer término, además del espacio, la duración, el número, el movimiento y el reposo, encuentran un lugar especial al referirlos, no a un sentido singular, sino al "sentido común", es decir, al αἰσθητήριον κοινόν. La teoría racionalista del conocimiento de la época moderna apela también a esta diferencia psicológica del origen para fundamentar mediante ella una diferencia específica de validez entre las ideas de una clase y de otra. Subraya Leibniz que las ideas que suelen atribuirse al "sentido común" pertenecen al espíritu y proceden de su propio fundamento: son ideas del puro entendimiento que no tienen en los sentidos su razón, sino tan sólo la causa ocasional de origen y que, por lo tanto, son susceptibles de definiciones y demostraciones rigurosas.[30] Esta concepción parece perder su base merced al análisis exacto del problema planteado por Molyneux. La cuestión planteada por éste hipotéticamente parece encontrar su solución empírica cuando Cheselden, en el año de 1728, consigue dotar de la vista, mediante una operación feliz, a un muchacho de catorce años, ciego de nacimiento. Las observaciones que se hicieron parecían confirmar en todos sus puntos la tesis empirista. Las anticipaciones teóricas de Berkeley se corroboraron por completo,

[30] Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, lib. II, cap. 5.

pues se vio que el enfermo, al recuperar la vista, no consiguió en seguida la plena capacidad de visión y que sólo poco a poco y con esfuerzo aprendió a distinguir las formas corpóreas que se ofrecían ante sus ojos. Así se confirmó la conclusión de que entre los datos espaciales del tacto y los de la vista no existe ningún parentesco interno, sino que la relación entre ambos se logra a base de entrelazamiento habitual. Si esta conclusión es cierta, no podemos hablar de un espacio unitario e igual para todos los sentidos y que se halla en su base como un sustrato homogéneo. Este espacio homogéneo que, según Leibniz, sería un producto del espíritu, una formación del *intellectus ipse* se nos evidencia ahora como una pura abstracción. Lo que la experiencia nos muestra, lo que nos ofrece, no es tal unidad y homogeneidad del espacio, sino más bien tantos espacios cualitativamente diferentes como sentidos existen. El espacio óptico, el espacio táctil, el espacio cinestésico, cada uno posee su estructura específica propia, y lo que nos refiere y enlaza uno a otro no es una comunidad de naturaleza, su forma abstracta, sino el vínculo empírico regular en que se hallan y en virtud del cual se pueden representar uno a otro. Pero una segunda conclusión parece inevitable. El problema de cuál de todas estas representaciones espaciales sensibles tiene la verdad auténtica y definitiva pierde su sentido. Todas se equivalen y ninguna de ellas puede pretender un mayor grado de certeza, de objetividad, verdad o necesidad, no poseen sentido absoluto, sino relativo. Cada sentido posee su mundo propio y no queda más remedio que captar y analizar todos estos mundos de modo puramente empírico, sin pretender reducirlos a un denominador común. La filosofía de las Luces no se cansa de acentuar esta relatividad. Es un motivo que no sólo se hace valer constantemente en la consideración científica, sino que además se convierte en tema favorito de la literatura. Swift, en sus *Viajes de Gulliver*, lo trata con insuperable desenfado y con el más agudo acento intelectual, influyendo en la literatura francesa, donde encuentra su mejor réplica en el *Micromegas* de Voltaire. También Diderot en su *Carta sobre los ciegos* y en su *Carta sobre los sordomudos* se complace en

la exposición abigarrada de estas ideas. La tendencia que domina el primer trabajo es el intento de mostrar, fundándose en el ejemplo de Saunderson, el famoso geómetra ciego, cómo cualquier desviación en la disposición orgánica de los hombres tiene que traer como consecuencia un cambio total en su ser espiritual. No sólo afecta al mundo de los sentidos, a la configuración de la realidad intuida, sino que si analizamos con más hondura la misma diferencia se muestra en todos los aspectos: en lo intelectual, en lo moral, en lo estético, en lo religioso. La relatividad llega hasta la esfera de las más altas ideas, pretendidamente espirituales puras: el concepto y la palabra de Dios no pueden significar lo mismo para los ciegos que para los que ven. ¿Existe, por lo tanto, una lógica, una metafísica, una moral que se emancipe de la constitución de nuestros instrumentos sensoriales? ¿No es verdad que en todas nuestras manifestaciones sobre el mundo físico y el intelectual nos expresamos nosotros mismos y la particularidad de nuestra organización? ¿No habría de cambiar para nosotros, radicalmente, el ser en el caso de que recibiéramos un nuevo sentido o perdiéramos uno? El siglo XVIII se aficiona a completar y explicar las especulaciones psicológicas que aquí se abren mediante especulaciones cosmológicas. De los *Entretiens sur la pluralité des mondes* de Fontenelle hasta la *Historia natural general y teoría del Cielo* de Kant percibimos una sola tendencia y una misma marcha intelectual. Acaso la plenitud de posibilidades que se ofrecen al pensar abstracto se halla realizada en el universo si a cada cuerpo celeste corresponde una constitución psicofísica de sus habitantes. "Se dice que acaso nos falte un sexto sentido que nos descubriría muchas de las cosas que ahora nos son desconocidas por completo, sexto sentido que quizá se encuentre en otro mundo, en el que falte uno de los cinco que tenemos. Nuestro saber tiene fronteras determinadas que el espíritu humano no ha podido sobrepasar nunca: lo que queda es para otros mundos en los que, a su vez, algo de lo que nosotros conocemos y sabemos es desconocido."[31] Esta

[31] Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, Troisième Soir, Oeuvr., París, 1818, II, 14.

idea atraviesa como un hilo rojo toda la literatura psicológica y gnoseológica de la Ilustración.[32] Cada vez más, la lógica, la moral, la teología parecen desembocar por este camino en pura antropología. En su obra *Causas físicas de lo verdadero*, Jo. Chr. Lossius da el último paso al decir que, en lugar de la inútil doctrina de los principios y conclusiones lógicos, habría que colocar la más útil del origen de nuestros conceptos, clasificándolos no por su contenido y por los objetos a que se refieren, sino por los órganos que parecen hechos para este o aquel concepto. De esta manera penetraríamos en la naturaleza de las ideas humanas, si no completamente, sí con mucha mayor hondura de lo que permiten todas las explicaciones que van desde Aristóteles a Leibniz. Claro que tenemos que renunciar a la pretensión de universalidad, de objetividad, que afectará tan poco a la verdad como afecta poco a la belleza si se admite que su naturaleza es más subjetiva que objetiva y, así, la verdad no será una propiedad de los objetos, sino una relación de las cosas con nosotros, con el que piensa.[33]

De esta concepción hasta el reconocimiento pleno del idealismo subjetivo no había más que un paso, que en el pensamiento del siglo XVIII se dio pocas veces, y cuyas consecuencias inevitables se sacaron sólo tardíamente. Berkeley no encontró ningún discípulo ni continuador inmediato, y cuantos siguen su metódica psicología tratan de eludir sus consecuencias metafísicas. Se observa claramente en la obra de Condillac acerca del origen del conocimiento humano y en su *Tratado de las sensaciones*. Condillac cree poder basar su demostración de la realidad del mundo exterior en las experiencias del sentido del tacto. Las aportaciones de los demás sentidos, lo que nos ofrecen el olfato y el gusto, la vista y el oído, no le bastan para hacerla, porque en todas sus determinaciones no captamos más que modificaciones de nues-

32 Dentro de la Ilustración alemana podemos citar aquí, p. ej., a Sulzer: véase su "Zergliederug des Begriffs der Vernunft" (1758), *Vermischte philosophische Schriften*, I, 249.

33 Lossius, *Physische Ursachen des Wahren*, Gotha, 1775, pp. 8*ss.* y 56 (cf. *El problema del conocimiento*, II, pp. 527*ss.*).

tro propio yo, sin que nos ofrezcan estos cambios que se operan en nosotros. Cuando el alma ve, huele, gusta, oye, hace todo esto sin saber que existen órganos físicos para todas estas actividades, se concentra en el puro acto de la percepción y no conoce ningún substrato corporal de ella. La situación cambia cuando pasamos al sentido del tacto, pues toda experiencia presenta necesariamente una referencia doble. Sus fenómenos específicos nos transmiten el saber acerca de una parte esencial de nuestro cuerpo y, de esta suerte, ofrecen en cierto modo la primera penetración en el mundo de lo real objetivo. Condillac no se detiene en esta primera solución, y en las ediciones posteriores del *Tratado de las sensaciones* ha intentado expresamente completarla y ahondarla. En este momento la cuestión toma para él un giro nuevo y más radical. Por un lado, tenemos que reconocer que todos nuestros conocimientos proceden de los sentidos; por otro, es patente que todas las sensaciones no hacen más que expresar maneras de ser de nosotros mismos. ¿Cómo es posible entonces que sintamos objetos fuera de nosotros? Ya sea que nos elevemos hasta el cielo o bajemos a lo más profundo, nunca sobrepasaremos las fronteras de nosotros mismos, de nuestro yo, siempre tropezaremos con nosotros y con nuestro propio pensamiento. Así presenta Condillac el problema en toda su agudeza; pero los medios para su solución consecuente se sustraen a su método sensualista.[34] Diderot señala esta debilidad y sentencia que Condillac ha acogido los principios de Berkeley y luego ha tratado de sustraerse a sus consecuencias. Mas de esta manera no es posible superar verdaderamente el idealismo psicológico; Diderot, como más tarde Kant, ve en él un escándalo de la razón humana: *un système qui, à la honte de l'esprit humain, est le plus difficile à combattre, quoique le plus absurde de tous.*[35]

La misma inseguridad interna se siente en las cartas filosóficas de Maupertuis y en sus reflexiones acerca del origen

[34] Más detalles sobre la posición vacilante de Condillac frente al problema de la "realidad del mundo exterior" en la introducción de Georges Lyon a su segunda edición del *Traité des sensations*, pp. 14*ss.*

[35] Diderot, *Lettre sur les aveugles;* Oeuvr. (ed. Naigeon), II, 218.

del lenguaje; también en este caso se plantea la cuestión valientemente. Maupertuis no sólo equipara la extensión, por lo que se refiere a su realidad objetiva, a las demás cualidades sensibles, no sólo declara que no es posible demostrar ninguna diferencia de principio entre el espacio puro y los fenómenos de color y de sonido, si se tiene en cuenta su contenido y su origen psicológico, sino que va todavía más allá al investigar el sentido general del juicio de realidad, cuando decimos "es" o "hay". ¿Qué significa este juicio? ¿En qué consisten su peculiaridad y su fundamento? ¿Qué se quiere decir cuando afirmamos, no sólo que vemos o tocamos un árbol, sino que "hay" un árbol? ¿Qué añade este "hay" a los datos fenoménicos, a los simples datos sensibles? ¿Se puede demostrar una percepción de la existencia que sea tan simple y tan originaria como la percepción del color o del sonido? Y si no es el caso, ¿qué significación tiene, entonces, el juicio de existencia? Si se meditan estas cuestiones nos daremos cuenta de que con la palabra existencia no entendemos tanto un nuevo ser cuanto un nuevo signo, que nos permite designar con un solo nombre toda la serie complicada de impresiones sensibles que se ofrece a nosotros, fijándola así para nuestra conciencia. Lo que este nombre expresa es un complejo de impresiones actuales, de recuerdos y de esperanzas. La vivencia a que hace referencia se compone de una repetición de varias vivencias del mismo género y de ciertas circunstancias acompañantes que las enlazan firmemente y que de este modo parecen prestarle una fuerte realidad. La percepción "yo he visto un árbol" se enlaza con la percepción de que yo he estado en algún lugar; he vuelto a este lugar y he vuelto a encontrar un árbol, etcétera. De todo esto surge una nueva conciencia; yo veré siempre un árbol cuando vuelva a este lugar y no otra cosa quiere decir "hay" un árbol. Parece eludirse una explicación angostamente sensualista del problema del ser, puesto que ya no es posible reducir su concepto a una simple sensación, pero con esto no se ha ganado mucho porque, en lugar de la interpretación sensualista, tenemos otra puramente nominalista. Y Maupertuis sabe muy bien que no por ello ha resuelto la cuestión, sino

que tan sólo la ha pospuesto, y su análisis termina con una consecuencia escéptica. "La percepción 'hay un árbol' traspasa su propia realidad su objeto, expresa un juicio sobre la existencia de un árbol como objeto independiente de mí. Sin embargo, sería difícil descubrir en ella algo que rebasara las expresiones anteriores, que no eran más que puro signo de determinadas vivencias perceptivas. Si la vivencia que expreso en la proposición 'yo veo un árbol', 'yo veo un caballo', no la hubiese tenido sino una sola vez, no sé si, por muy intensas que hubiesen sido ambas vivencias, hubiera podido constituir sobre ellas el juicio de 'hay'. Si, por otra parte, mi memoria fuera tan amplia que no se asustara de amontonar signos de mis percepciones, dotando a cada una de ellas del suyo, acaso nunca hubiese llegado a pronunciar el juicio 'hay'; a pesar de haber tenido las mismas vivencias perceptivas que ahora han ocasionado la formación de este juicio. ¿No habría de ser, pues, este juicio una abreviatura de todas las vivencias singulares: yo veo, yo he visto, yo veré?"[38] El progreso aquí realizado consiste en que se desplaza el centro de gravedad del problema de la realidad, que pasa de la pura sensibilidad al terreno del juicio. Pero éste no se abarca y reconoce en su propia dignidad lógica, sino que se trata de transformarlo en un puro agregado, en una coexistencia y secuencia de percepciones. No era posible cambiar el planteamiento y encontrar una solución crítica más que rompiendo estos límites, luego que Kant explicara el juicio como unidad de la acción, convirtiéndolo, en virtud de esta espontaneidad que radica en él, en expresión de la unidad objetiva de la autoconciencia. El problema de la relación de la representación con su objeto pasa así a otro terreno, rebasa los términos y se coloca en el centro de una lógica trascendental.

3

Este último giro, aunque expresa una revolución del modo

[38] Maupertuis, *Réflexions philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots*, sec. XXIVs.; Oeuvr., I, 178ss.

de pensar, ocurre sin ningún antecedente ni preparación históricos estrictamente psicológicos, porque en Alemania las doctrinas psicológicas de Locke y Berkeley, de Hume y Condillac no habían llegado a prevalecer por completo. Por mucho que, durante cierto tiempo, pareciera predominar la influencia de Locke, hubo de encontrar ciertos límites en la elaboración sistemática que la psicología había experimentado en manos de Christian Wolff. La psicología racional y empírica de Wolff sigue su propio camino y permanece fiel a los supuestos fundamentales de Leibniz. Funda la teoría del alma sobre la teoría de la espontaneidad, de la independencia y de la autoactividad de la mónada, a la que nada le viene de fuera, sino que engendra todos sus contenidos por ley que le es peculiar. El concepto de "impresión", la representación de un *influxus physicus,* tal como lo mantienen la psicología inglesa y la francesa, es incompatible con este modo de producción. Una psicología que trata de hallar el último fundamento de lo anímico en la impresión falla, según Leibniz y Wolff, en los comienzos de la cuestión: no se da cuenta del protofenómeno del alma, pues ésta consiste en hacer y no en un puro padecer. A la psicología de la *sensación* se opone una pura psicología de la *función.* No se aprecia la peculiar dirección sistemática fundamental de la última cuando se la considera, según la concepción corriente, como mera psicología de facultades y se la critica en este sentido.

Dentro de la doctrina leibniziana no existe una facultad en el sentido de la posibilidad, de potencia vacía, y tampoco una delimitación rígida de las diversas facultades anímicas y su hipóstasis en fuerzas independientes. También Wolff, no obstante su empeño por la rigurosa delimitación de los conceptos, que parece favorecer en ocasiones este tipo de consideración aisladora, ha mantenido todo el rigor en el postulado de la unidad del alma; la división en facultades diversas y su determinación y designación no pasa de ser en él más que un medio de exposición; pero en el fondo destaca siempre que todas estas facultades no son otras tantas fuerzas independientes entre sí, sino, tan sólo, las diferentes direc-

ciones y manifestaciones de una única fuerza fundamental activa, la *fuerza de representación*.[37]

La representación no debe ser entendida como mero reflejo de un ser existente exteriormente, sino pensada como una pura energía activa. La naturaleza de la sustancia, dice Leibniz, radica en su fecundidad, es decir, que va sacando de sí constantemente nuevas series de representaciones. El yo no es el mero escenario de las ideas, sino que es su fuente y hontanar: *fons et fundus idearum praescripta lege nasciturarum*.[38] En esto, precisamente, consiste su verdadera perfección, siéndolo tanto más cuando con menos obstáculos y perturbación se ofrece en esta producción libre. "Denomino perfección —dice Leibniz en su tratado *De la sabiduría*— toda potenciación del ser, pues así como la enfermedad es una especie de rebajamiento y una caída de la salud, así la perfección es algo que se eleva por encima de la salud. . . Del mismo modo como la enfermedad procede de una acción fallida, como suelen notar los entendidos en medicina, por el contrario, la perfección se produce por una fuerza efectiva, pues todo ser consiste en una determinada fuerza y cuanto mayor la fuerza tanto más alto y libre el ser. Además, en toda fuerza, cuanto mayor sea, más se muestran en ella *muchas cosas de una y en una sola*, que una rige a muchas fuera de ella y las preforma en sí. Pero la unidad en la multiplicidad no es otra cosa que la coincidencia y, porque una cosa coincide más con ésta que con aquélla, fluye el orden del que procede toda belleza, y la belleza despierta el amor. Así se ven felicidad, placer, amor, perfección, ser, fuerza, libertad, coincidencia, orden y belleza, unidos entre sí, cosa en la que pocos reparan. Porque cuando el alma siente en sí misma un gran acuerdo, orden, libertad, fuerza o perfección y, en consecuencia, placer, esto causa una alegría. . . Semejante alegría es constante y no puede engañarnos ni producir una futura tristeza si procede del conocimiento y es acompañada de una

37 Cf. p. ej., la *Psychologia rationalis*, § 184ss., de Wolff; *Psychologia empirica*, § 11, etc.

38 Leibniz a de Volder, 24 de marzo de 1699, *Philos, Schriften* (Gerhardt), II, 172.

luz, originándose en la voluntad una inclinación al bien, esto es, la virtud... De aquí se sigue que nada sirve mejor a la felicidad que la iluminación del entendimiento y el ejercicio de la voluntad para actuar siempre según el entendimiento y que tal iluminación hay que buscarla especialmente en el conocimiento de aquellas cosas que pueden llevar a nuestro entendimiento cada vez más lejos hacia una luz más alta naciendo así una marcha constante en la sabiduría y en la virtud y, por consiguiente, en la perfección y en la alegría, de lo que queda el provecho en el alma hasta después de esta vida."[80]

En estas apretadas frases Leibniz señala el camino a toda la filosofía de la Ilustración alemana; ha fijado el auténtico concepto esencial de la Ilustración y esbozado su programa teórico. Representan una verdadera unidad en la multiplicidad, pues en ellas se encuentra todo aquello que la Ilustración alemana había de contener de gérmenes autónomos en el campo de la psicología, de la teoría del conocimiento, de la ética, de la estética y de la filosofía de la religión y todo lo que más tarde había de llevar a pleno desarrollo. Este germen fue lo que libró a la filosofía alemana del XVIII del peligro del puro eclecticismo. Muy fuerte era el riesgo a que se veía expuesta la filosofía popular y muy a menudo cayó en él; pero la paciencia y la filosofía sistemática encontraron siempre su camino hacia las cuestiones primeras que Leibniz planteó antes que nadie en todo su rigor. Wolff siguió siendo el *preceptor Germaniae* y el elogio de Kant de haber sido el auténtico fundador del espíritu "fundamental" en Alemania, vale en este caso en toda su amplitud. Si Kant no sólo se enlaza con la filosofía de la Ilustración alemana, sino que su problemática y su sistemática surgen directamente de ella, se debe a que ella vio y señaló, con precisión, una de las grandes posibilidades teóricas para alcanzar y formular una imagen teórica unitaria del mundo. Para destacar esta dirección fundamental podemos referirnos a la oposición que ya enfrentamos antes. La filosofía

[80] Leibniz "Von der Weisheit", *Deutsche Schriften*, ed. de Guhrauer, I, 422*ss.*

francesa e inglesa del siglo XVIII estaba inspirada por el empeño de conformar de tal suerte la totalidad del conocimiento filosófico que, para usar una expresión característica de Locke, no necesitara sostenerse sobre fundamentos prestados o mendigados.[40] Debía sostenerse y justificarse a sí misma. Esta exigencia de autonomía conduce al rechazo del sistema de las ideas innatas, porque la apelación a lo innato equivalía a recurrir a una instancia extraña, no venía a ser otra cosa que fundar el conocimiento por el ser y la naturaleza de Dios. En Descartes la apelación se nos muestra cuando revierte el sentir y la significación de lo innato a la fuerza divina creadora, y las ideas y verdades eternas se le convierten en *efectos* de esa fuerza.[41] En lugar de esta causalidad se nos presenta en Malebranche una unión verdaderamente sustancial y, en la contemplación de las ideas y las verdades eternas, se muestra la participación directa del espíritu humano en el ser divino. Al rechazar la filosofía empírica esta forma de trascendencia, no le queda otra base para el conocimiento que la experiencia, la "naturaleza de las cosas".[42] Pero esta "naturaleza de las cosas" amenaza la independencia del espíritu desde otro lado, porque el espíritu tiene que ver como su tarea propia el actuar como espejo de esas cosas, espejo que no hace sino reflejar las imágenes, pero que en modo alguno las produce o las configura. *In this part the understanding is merely passive; and whether or no it will have these beginnings and, as is were, materials of knowledge, is not in its power... The simple ideas, when offered to the mind, the understanding can no more refuse to have, nor alter when they are imprinted, nor blot them out and make*

[40] Cf. Locke, *Essay on human understanding*, t. I, cap. IV, § 24*s*.

[41] Cf. Descartes a Mersenne (mayo de 1630); Oeuvr. (Adam-Tannery), I, 151: *Vous me demandez in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates. Je vous répons que c'est in eodem genere causae qu'il a créé toutes choses, c'st à dire, ut efficiens et totalis causa. Car il est certain qu'il est aussi bien Autheur de l'essence comme de l'existence des créatures: or cette essence n'est autre chose que ces veritez eternelles, lesquelles je ne conçoy point émaner de Dieu, comme les rayons du Soleil; mais je sçay que Dieu est Autheur de toutes choses, et que ces veritez sont quelque chose, et par consequent qu'il en est Autheur.*

[42] Cf. pp. 73*ss*.

new ones itself than a mirror can refuse, alter or obliterate the images or ideas, which the objects set before it do therein produce.[43]

A ambas teorías, lo mismo la trascendente de la metafísica como la forma empírica de inmanencia, opone Leibniz su concepción fundamental. Se mantiene firme en la inmanencia, pues todo lo que la mónada posee sale de su propio fondo; pero al subrayar y potenciar este principio se le niega, con ello, no sólo la reversión a Dios, sino también a la naturaleza, en el sentido ordinario de la palabra. Ya no es posible mantener una oposición entre la naturaleza del espíritu y la naturaleza de las cosas y una dependencia unilateral con respecto a éstas. "Lo que nosotros denominamos consideración de la naturaleza de las cosas no es muchas veces más que conocimiento de la naturaleza de nuestro propio espíritu y de nuestras ideas innatas, que no es menester buscar fuera."[44] Si el espíritu se convierte en espejo de la realidad, sigue siendo un espejo vivo del universo; no una totalidad de meras imágenes, sino una totalidad de fuerzas "imaginadoras". El objeto fundamental de la psicología y de la teoría del conocimiento consistirá en señalar estas fuerzas, en darlas a conocer en su estructura específica y en comprender su interacción. Esto es lo que se ha propuesto la Ilustración alemana y lo ha tratado de llevar a cabo en paciente trabajo de detalle. Si este trabajo se dispersa y a menudo se pierde con ingenios de segunda fila en la pura dispersión, no por eso padece su hondura peculiar porque, a pesar de la multiplicidad de los problemas, se trata de encontrar un principio determinado para luego iluminarlo y mostrarlo desde los más diversos ángulos. La concepción psicológica y la defensa psicológica de la espontaneidad del yo prepara el terreno para una nueva concepción del conocimiento y del arte, señalando a la crítica del conocimiento y a la estética nuevas metas y nuevos caminos.

Así, por ejemplo, la división del alma en facultades no sirve tan sólo al análisis empírico de los fenómenos, sino que

[43] Locke, *Essay on hum. underst.*, t. II, cap. I, sec. 25.
[44] Leibniz, *Nouv. Essais*, lib. I, cap. I, § 21.

de ella se desarrollan los primeros gérmenes y esbozos de una futura sistemática universal, de una auténtica fenomenología del espíritu. Precisamente, el psicólogo analista más original y penetrante de este círculo ha visto y mantenido esta relación. Los *Ensayos filosóficos acerca de la naturaleza humana* de Tetens, se distinguen de los de Berkeley o de Hume metódicamente, porque no se limitan a clasificar y describir los fenómenos de la vida psíquica individual, sino que consideran esta descripción como una etapa previa para una teoría general del espíritu objetivo. No debemos observar el entendimiento sólo cuando reúne experiencias y constituye las primeras ideas sensibles a base de sensaciones; hay que observarlo en un vuelo más alto, cuando crea teorías y encadena verdades para constituir ciencias. Aquí se muestra la fuerza intelectual en su máxima energía y aquí hay que plantear la cuestión de las reglas fundamentales mediante las cuales construye edificios tan enormes como la geometría, la óptica, la astronomía. No encuentra suficiente lo aportado por Bacon, Locke, Condillac, Bonnet y Hume para resolver esta cuestión; no han concebido el problema del *conocimiento racional* en su significación específica y lo han descuidado en favor del conocimiento sensible.[45] La novedad más importante que introduce Tetens en la teoría de las facultades y el concepto fundamental con que la enriquece señalan también esta dirección. Al pedir la determinación rigurosa del *sentimiento* y separarlo netamente de la sensibilidad sensorial, no toma esta distinción de la simple introspección, sino que es conducido a ella al considerar que en un caso y en otro nos encontramos con dos modos diferentes de relación con los objetos. La sensación nos la apropiamos inmediatamente, pero su característica esencial no consiste en expresar un estado nuestro, sino la manera de ser del objeto. El sentimiento, al contrario, contiene una referencia mucho más radical, puramente subjetiva; no sabemos más de él sino que es un cambio en nosotros mismos y tomamos este cambio tal

45 Tetens, *Philos. Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Riga, 1777, I, 427*ss.* (Nueva edición de la Kantgesellschaft, Berlín, 1913, pp. 416 *s.*)

como se nos ofrece inmediatamente, sin ninguna referencia a objetos exteriores. Aquella referencia en modo alguno es "subjetiva" en el sentido de que fuera puramente arbitraria, puesto que contiene sus propias reglas y leyes y, de esta suerte, el sentimiento constituye un auténtico microcosmo, un mundo en sí mismo; lo enseña a la filosofía alemana de la Ilustración, en especial, el fenómeno del arte, en el que se representa y despliega este microcosmo. En esto se apoya especialmente la teoría de Mendelssohn sobre las facultades anímicas. Opera reconstructivamente, ya que, de las formaciones espirituales y sus diversas formas específicas, vuelve a las fuerzas a que estas formaciones deben su origen. Para separar claramente el objeto del arte del objeto del conocimiento teórico, lo bello de lo verdadero, se ve obligado Mendelssohn a tomar en consideración una clase fundamental de fenómenos psíquicos especiales. El objeto bello no es objeto del puro conocimiento ni tampoco del puro deseo. Se desliza de nuestras manos si lo tratamos como objeto del saber e intentamos llegar a él con el método del saber, del análisis y de la definición, de la división y explicación conceptuales. Pero también se nos escapa si lo consideramos prácticamente, es decir, si nos dirigimos a él con nuestra voluntad o con nuestra acción: el objeto deseado o por el cual nos empeñamos cesa de ser un objeto bello, un objeto de la contemplación y del goce artísticos. Basándose en esta consideración, Mendelssohn postula una facultad independiente del alma a la que designa con el nombre de "facultad de apreciación". A la valoración, a la apreciación de lo bello, no se mezcla ninguna excitación del deseo: "Parece ser más bien característica especial de la belleza ser considerado con tranquilo agrado; que nos agrada aunque no la poseamos y estemos muy lejos del deseo de poseerla. Sólo cuando miramos lo bello en relación con nosotros y consideramos su posesión como un bien, es cuando despierta el deseo de tenerlo, de traerlo a nosotros, de poseerlo, un deseo que es muy distinto del placer en la belleza."[46] La teoría de las fa-

[46] Mendelssohn, *Morgenstunden*, sec. VII.

cultades, y en ello consiste su valor sistemático peculiar, no pretende tratar a la psicología simplemente como una teoría de los elementos de la conciencia, de sensaciones e impresiones, sino que busca una teoría más amplia de las actitudes y comportamientos psíquicos. Lo que hay que conocer y describir en su peculiaridad no son los *contenidos* estáticamente dados, sino las *energías* del alma. Desde este punto de vista se comprende la estrecha relación que la psicología guarda con la *estética*, después que Dubos en sus *Réflexions critiques sur la poésie, la peinture et la musique* (1719) hace valer el mismo punto de vista energético. Podemos considerar las reflexiones y observaciones de Dubos como una confirmación directa de las ideas leibnizianas fundamentales, pues también estima todo placer estético fundado en la "potenciación del ser", en la animación y ascenso de las fuerzas psíquicas. El placer, en este puro sentimiento vital, puede pesar infinitamente más que el desagrado que surge de la consideración del objeto como puro objeto. "No me hace falta decirle —escribe Lessing a Mendelssohn— que el placer vinculado a la determinación más potente de nuestra fuerza puede sobrepasar tanto al desagrado que nos producen los objetos a donde se dirige nuestra fuerza, que hasta perdemos conciencia de él."[47] También Sulzer, en su tratado sobre *La fuerza en las obras de bellas artes*, sostiene la misma idea y, con este supuesto, trata de separar la energía del pensar teórico, de la contemplación estética y el movimiento volitivo.

Por otra parte, la teoría estética interfiere en la pura teoría del conocimiento. Al arrebatar sus títulos a la pura "imaginación" al mostrar que la "facultad poética" no es meramente combinatoria, sino radicalmente creadora, se produce, también dentro de la problemática de la lógica, en la concepción del sentido y origen de los *conceptos*, un cambio profundo. Para Berkeley, Hume y Condillac el concepto no es más que una mera decantación de impresiones, su sencilla suma o el signo que ponemos en su lugar. Este signo no puede recibir ninguna significación autónoma; represen-

47 A Mendelssohn, 2 de febrero de 1757. *Werke* (Lachmann-Muncker), XVII, p. 90.

ta de manera secundaria y mediata para la memoria lo que se dio primariamente en la percepción. Si, en lugar de los conceptos de cosas, tomamos en consideración los puros conceptos de relación, tampoco cambia la situación. El espíritu no puede llevar a cabo ninguna clase de enlace sin que antes haya experimentado su realidad, ni pensar verdaderamente ninguna unidad, ninguna diferencia sin haberlas probado antes de lo fáctico. La psicología funcional critica también esta concepción. Nuevamente es Tetens quien rechaza esta teoría del pensamiento con especial intención, como un mero "desplazamiento de fantasmas". Por mucho que el pensamiento pueda ser provocado por impresiones sensibles, por lo dado empíricamente, nunca se contenta con lo dado ni permanece en su círculo, porque no forma tan sólo conceptos, como puros agregados, sino que se eleva hasta los ideales. Y no es posible comprenderlos sin la colaboración de la "fuerza poética plástica". "Los psicólogos explican generalmente la creación poética por un puro descomponer y recomponer las representaciones, que son recibidas en las sensaciones y destacadas de nuevo. . . Si esto fuera así, el poetizar no sería otra cosa que un puro desplazamiento de fantasmas y ninguna representación nueva podría nacer en nuestra conciencia"; esta explicación es totalmente insuficiente en toda obra artística verdadera. No es posible comprender a Klopstock o a Milton si no se consideran las imágenes incorporadas por estos poetas en su lenguaje poético vivo más que como un amontonamiento de ideas sensibles coexistentes o en rápida sucesión; y lo mismo puede decirse de los ideales científicos tales como los encontramos, por ejemplo, en todos los conocimientos matemáticos exactos. Tampoco pueden ser explicados por meras adiciones y sustracciones de simples sensaciones, por combinaciones o abstracciones, sino que son, en su origen, verdaderas criaturas de la fuerza poética. "También se ha reconocido que lo mismo ocurre con las representaciones geométricas generales. Pero, de hecho, todas las demás gozan de la misma naturaleza." No basta el mero proceso de la *generalización* empírica para elevar al plano del puro concepto lo que no es sino imagen sensible, pues las

representaciones sensibles generales no son, en modo alguno, *ideas* generales, no son todavía conceptos de la fuerza poética y del entendimiento. No son más que material para ello, pero no es posible comprender ni derivar la forma de estas ideas de aquellas representaciones. Sobre ellas descansa la agudeza y exactitud de un concepto. "Por ejemplo, la representación de una línea curva, que vuelve sobre sí misma, ha sido tomada de las sensaciones visuales y ha recibido una forma propia de cada una de las percepciones sensibles que la produjeron al unirse. Pero ocurre algo más. La representación de la extensión está en nuestro poder y podemos modificar como queramos esta extensión ideal. La fantasía organiza en tal forma la imagen de la línea circular que cada punto se halla a la misma distancia del centro y ninguno se aparta o se aproxima lo más mínimo de esa distancia. El último complemento de la imagen sensible es un complemento de la fuerza poética, la misma que se da en todos nuestros ideales."[48]

Este sobrepasar lo dado por la impresión sensible inmediata, esta fuerza de la fantasía teórica, no queda limitada a la matemática pura. Con no menos claridad se muestra en la formación de nuestros conceptos sobre la experiencia, porque tampoco los conceptos que pone en su base la física se pueden explicar por la reunión de puras impresiones. Comienzan con tales impresiones, pero no terminan en ellas, se enlazan a ellas, pero las conforman merced a una íntima espontaneidad del entendimiento. Esta espontaneidad y no la habituación procedente de la regularidad de las sensaciones, es lo que constituye el núcleo propio de las primeras leyes del movimiento. Es verdad que los principios universales del conocimiento natural no pueden ser demostrados en toda su determinación *a priori*, de puros conceptos. Pero en virtud de una alternativa falsa nos creeríamos obligados a concluir de esto que proceden de la pura inducción en el sen-

48 Sobre el conjunto véase: Tetens, *Philos. Versuche über die menschliche Natur*, "Erster Versuch: Über die Natur der Vorstellungen", Nr. xv. Nueva edición de la Kantgesellschaft, pp. 112ss.; *vid.* también *El problema del conocimiento*, II, pp. 520ss.

tido de una simple seriación de observaciones singulares. No es posible, por ejemplo, derivar o hacer comprensible de esta manera la ley de inercia. "La idea de un cuerpo en movimiento, que no actúa en ningún otro ni es actuado por ningún otro, orienta al entendimiento a la representación de que aquel movimiento puede ser continuado sin cambio; y aunque esta última idea ha tenido que ser tomada a las sensaciones, su enlace con ellas es obra de la fuerza intelectual que, con arreglo a su enlace del predicado con el sujeto producido en nosotros por esta operación de aquella fuerza, constituye mejor la base de nuestra convicción, de la verdad de nuestro juicio, que la asociación de ideas a base de sensaciones."[49] De una manera general se puede decir que cuando se piensa una determinada relación entre ideas no basta recurrir a la mera sensación, a las impresiones pasivas, para captar en su naturaleza específica la idea de relación en cuanto tal y para fundamentarla en su peculiaridad. No se puede negar que esta naturaleza específica existe, no es posible reducir todas las relaciones y enlaces entre contenidos de conciencia a identidad y diversidad, a coincidencia y contradicción. La sucesión de las cosas, su coexistencia, el género especial de esta coexistencia, la dependencia de una cosa de otra, todo esto supone algo más que la mera homogeneidad o heterogeneidad. Se nos muestran así formas de relación específicas, netamente separadas, y en cada una de ellas se puede apreciar determinada *dirección* del pensamiento; en cierto modo, un camino que emprende independientemente, sin verse forzado desde fuera por la coacción mecánica de las impresiones y del hábito. Lo que denominamos juicio y enlace, secuencia y consecuencia, consiste en algo más que en colocar ideas en serie y unión y algo más que en percatarnos de un parecido y coincidencia entre ellas. "Porque cuando se explica la conclusión racional por la derivación de una semejanza o de una diferencia entre dos ideas de su semejanza o diferencia respecto a otra tercera, esta derivación de la semejanza o la diferencia partiendo de otras relaciones simi-

49 Tetens, *Philos. Versuche,* "Vierter Versuch: Über die Denkkraft und das Denken", IV (*ob. cit.*, pp. 310*ss.*).

lares constituye una actividad propia del entendimiento; un *producir* activo de una idea de relación apoyándose en otra, lo cual... es algo más que percibir dos relaciones una tras otra."[60]

De este modo nos encontramos en un punto en que se destaca claramente la unidad interna y la continuidad sistemática que el pensamiento de la Ilustración alemana mantiene, a pesar de su aparente dispersión en problemas singulares. Porque, desde dos lados diferentes, desde la psicología y desde la lógica, nos vemos conducidos a un mismo problema central. De ambos lados convergemos en la cuestión de la naturaleza y origen de la pura idea de relación. Así como Tetens, psicólogo analítico, plantea este problema, Lambert lo convierte en uno de los goznes de su lógica y de su metodología; se enlaza con Leibniz, y constituye una aportación histórica suya el haber restaurado algunas ideas fundamentales del gran filósofo en su auténtica originalidad y hondura. No se contenta con el cuadro tradicional de la filosofía leibniziana trazado por Wolff y su escuela, sino que vuelve a la problemática primitiva desde la cual Leibniz construyó su sistema. Lo que le preocupa, sobre todo, es el plan de la "característica universal" con la que pone en relación directa su proyecto de "semiótica". Busca una sistemática de las formas del pensamiento y un tratamiento de ellas que las permita subordinar, cada una, a su peculiar lenguaje simbólico, comparable al algoritmo del cálculo infinitesimal. Una vez alcanzado esto, cuando a cada enlace determinado de conceptos corresponda también una determinada operación con símbolos y poseamos reglas generales para tales operaciones, será posible un pensar verdaderamente exacto. Lambert quiere extender la vigencia de este pensar mucho más allá de la geometría. Porque, según él, es un prejuicio creer que sólo las ideas de extensión y magnitud son capaces de una explicación rigurosa y de un desarrollo deductivo. La seguridad y deductibilidad de este desarrollo en modo alguno se hallan restringidas al dominio de la cantidad, sino que

[60] *Ob. cit.*, "Fünfter Versuch: Von der Verschiedenheit der Verhältnisse und der allgemeinen Verhältnisbegriffe" (pp. 319*ss.*).

pueden ser logradas también cuando se trata de puras relaciones cualitativas. Con este planteamiento de la cuestión cree Lambert poder señalar claramente los límites de la filosofía de Locke y de su descomposición de los conceptos fundamentales del conocimiento. No quiere negar la anatomía de los conceptos, tal como la ha practicado Locke, y reconoce que no es posible crear con el pensamiento los conceptos con los que queremos expresar los elementos de la *real*, sino que tienen que ser encontrados por la experiencia. Un conocimiento de la realidad no se puede fundar nunca en una proposición puramente formal, puramente pensada, como, por ejemplo, el principio de razón suficiente, porque la "pensabilidad", la coincidencia completa de todas las partes en una totalidad lógica, corresponde a lo puramente posible. Pero nos las habemos con determinaciones materiales, con "los sólidos y las fuerzas"; y la existencia y consistencia de cada auténtica fuerza fundamental no puede ser fabricada mediante conceptos, sino que tiene que afirmarse con el testimonio de la experiencia. Hay que renunciar en este caso a toda definición genuina y contentarse con la descripción; "a la buena manera anatómica", tenemos que retroceder, mediante la descomposición de lo dado, a sus partes constitutivas, sin la pretensión de aclarar todavía estas últimas mediante explicaciones conceptuales. Si hay posibilidad de una explicación tendrá que ser por el camino transitado por Locke, es decir, no por una elaboración lógica, sino mediante la indicación del origen de las ideas simples. Otra cosa ocurre una vez que, de ese modo, han sido fijados los conceptos fundamentales y nos hemos procurado, por esa vía, una visión de conjunto sobre un número y orden. Se nos muestra que en la naturaleza simple, particular, de cada uno de ellos, se encierra un cúmulo de otras determinaciones que se dan con esta naturaleza y son sus derivados directos. No necesitamos recurrir a la experiencia para desarrollar por completo estas determinaciones, nos damos cuenta de que los diferentes conceptos fundamentales guardan entre sí determinadas relaciones de unificabilidad o de contradicción, de dependencia, etcétera, que pueden ser verificadas por la

mera consideración de su "esencia". El saber de estas relaciones no es ya empírico-inductivo, sino rigurosamente comprensible, *a priori*. Este tipo de apriorismo no puede limitarse al campo de la geometría. No hizo Locke extensivo a las demás ideas simples lo que los agrimensores habían realizado con el espacio, a saber, encontrar, por la vía deductiva, sus cualidades estructurales sistemáticas.[51] Sirve de fundamento a la *Alethiologia* de Lambert que, siguiendo el modelo de la *mathesis universalis*, pretende ser una teoría general de la verdad, es decir, de las relaciones y enlaces de las ideas simples. Además de apelar a la geometría apela a la aritmética, a la cronometría y a la faronomía puras, para presentarlas como muestras de un determinado tipo de ciencias que, si bien deben su materia a la experiencia, someten a esta materia a determinaciones necesarias. En lo expuesto, la teoría de la verdad de Lambert constituye, en cierto modo, el correlato lógico de lo que Tetens afirma como psicólogo acerca de la naturaleza de las puras ideas de relación. Cuando estas dos corrientes separadas de la Ilustración alemana confluyen en Kant, se logra la relativa perfección de este pensamiento, una perfección que significa, a la vez, su superación por un principio nuevo y un nuevo planteamiento del problema.

[51] S. Lambert, *Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis*, Riga, 1771. § 10. Más detalles sobre el método de Lambert en *El problema del conocimiento*, II, pp. 487ss.

IV. LA IDEA DE LA RELIGIÓN

Cuando, siguiendo la idea tradicional, se intenta una caracterización general de la época de la Ilustración, nada parece más seguro que considerar la actitud crítica y escéptica frente a la religión como una de sus determinaciones esenciales. Si tratamos de verificar esta opinión a la luz de hechos históricos concretos, tropezamos, por lo menos en lo que se refiere a la Ilustración alemana y a la inglesa, con las reservas y limitaciones más fuertes. Pero tanto mejor parece convenir a la filosofía francesa del siglo XVIII y por eso se ha sostenido, respecto a ella, con la mayor obstinación. Contradictores y enemigos, admiradores y devotos de la Ilustración han coincidido en este punto. Voltaire no se cansa de repetir en sus obras y en sus cartas su vieja consigna: *écrasez l'infâme* y si añade cautelosamente que su lucha es contra la superstición y no contra la fe, contra la Iglesia y no contra la religión, la generación que le sigue y ve en él a su caudillo, no se detiene ya en esta distinción. El enciclopedismo francés emprende la lucha abierta contra la religión, contra sus pretensiones de validez y verdad. Le achaca, no solamente que constituye el obstáculo constante del progreso intelectual, sino, además, que se ha mostrado incapaz de fundar una auténtica moral y un orden político-social justo. D'Holbach insiste en este punto en su *Politique naturelle*. Sus ataques a la religión culminan en el de atribuirle que, al educar a los hombres en el temor ante tiranos invisibles, los hace serviles y cobardes frente a los déspotas de la tierra y sofoca en ellos toda fuerza capaz de dirigir con independencia su propia suerte.[1] También se rechaza ahora el deísmo como un producto híbrido confuso, como compromiso endeble; Diderot reconoce que el deísta ha cortado una docena de cabezas a la hidra de la religión, pero a la cabeza que le

[1] Cf. Holbach, *Politique Naturelle,* Discours III, particularmente §§ XIIss (reproducido en Hubert, *D'Holbach et ses amis,* París, s. a., pp. 163ss.).

dejó crecieron en seguida otras tantas.[2] El abandono de la fe, sea cualquiera la forma histórica con que se disfrace y cualesquiera los motivos en que pretenda apoyarse, parece el único medio apropiado para librar a los hombres del prejuicio y de la servidumbre y abrirles el camino de su verdadera felicidad "Es inútil, ¡o supersticioso! —así hace hablar Diderot a la naturaleza, que se dirige a los hombres—, que busques tu felicidad más allá de las fronteras del mundo en que te he colocado. Osa liberarte del yugo de la religión, mi orgullosa competidora, que desconoce mis derechos; renuncia a los dioses, que se han arrogado mi poder, y torna a mis leyes. Vuelve otra vez a la naturaleza, de la que has huido; te consolará, espantará de tu corazón todas las angustias que te oprimen y todas las inquietudes que te desazonan. Entrégate a la naturaleza, entrégate a la humanidad, entrégate a ti mismo, y encontrarás, por doquier, flores en el sendero de tu vida." "Si se recorre la historia de todas las naciones y de todas las épocas, se encontrará al hombre sometido a tres leyes diferentes: el código de la naturaleza, el de la sociedad y el de la religión. Cada una de estas leyes obstaculiza y debilita a la otra, pues nunca se ha conseguido establecer un acuerdo real entre ellas. La consecuencia ha sido que, en ninguna época ni en ningún país, se ha dado un hombre real, un ciudadano real o un creyente real."[3] Quien se dé cabal cuenta de esto ya no puede volver atrás. No es posible ningún compromiso ni conciliación; hay que escoger entre libertad y servidumbre, entre conciencia clara y afecto turbio, entre conocimiento y fe. Y no cabe duda de cuál ha de ser la decisión que tome el hombre de la época moderna, el hombre de la Ilustración. Debe renunciar a todo auxilio de arriba, tiene que abrirse por sí mismo el camino de la verdad, que no podrá lograr si no trata de conquistarla con sus propias fuerzas y fundarla en ellas.

Sin embargo, a pesar de semejantes declaraciones de sus

[2] Diderot, *Traité de la tolérance*, publ. por Tourneux, *Diderot et Catherine II*, pp. 292*s*.

[3] Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville* (1771), Oeuvr. (Assézat), II, 199*ss*.; vid. especialmente, II, pp. 240*s*.

campeones y voceros, es dudoso que pueda considerarse al siglo de las Luces como fundamentalmente irreligioso y enemigo de la fe; semejante juicio peligra no darse cuenta de sus mayores aportaciones. El escepticismo, en cuanto tal, es incapaz de hacerlas. Los impulsos intelectuales más fuertes de la Ilustración y su peculiar pujanza espiritual, no radican en su desvío de la fe, sino en el nuevo ideal de fe que presenta y en la nueva forma de religión que encarna. La frase de Goethe acerca de la fe y de la incredulidad muestra también su profundidad y verdad con respecto a la Ilustración. Cuando señala que el conflicto entre la fe y la incredulidad constituye el tema más hondo y hasta el único de la historia universal y humana y cuando añade que todas las épocas en que domina la fe son espléndidas, tonificadoras y fecundas para el mundo coetáneo y para la posteridad, mientras que aquellas en que triunfa la incredulidad se disipan ante la posteridad porque nadie puede satisfacerse con el conocimiento de lo estéril, no cabe ninguna duda de qué lugar corresponde a este respecto al siglo de las Luces. Domina en él un profundo sentimiento de auténtica creación, una confianza absoluta en la renovación del mundo. Semejante renovación se espera y se reclama de la religión. Por eso, la gran enemistad contra la religión con que tropezamos en esta época no debe enturbiar nuestra mirada al punto de no darnos cuenta de que también en ella toda su problemática espiritual se halla fundida en una *problemática religiosa* y constituye su acicate más enérgico y constante. Cuanto más hondamente se siente la insuficiencia de las respuestas tradicionales de la religión a las cuestiones fundamentales del conocimiento y de la moral, con tanta mayor intensidad y pasión se levantan estas cuestiones. La disputa no concierne ya a los dogmas particulares y a su exégesis, sino al tipo de certeza religiosa; no a lo meramente creído, sino al modo y al sentido, a la función de la fe en cuanto tal. Por eso, sobre todo en el círculo de la filosofía ilustrada alemana, el empeño no se concentra en la liquidación de la religión, sino en su fundación trascendental y en su trascendental ahondamiento. Este empeño nos explica la peculiaridad de la reli-

giosidad de esta época, tanto sus tendencias positivas como las negativas, tanto su fe como su incredulidad. Sólo si unimos ambos momentos y nos damos cuenta de su condicionamiento recíproco, podremos comprender la marcha histórica de la filosofía religiosa del siglo XVIII como una efectiva unidad, como un movimiento que arranca de un centro intelectual firme y que tiende hacia una meta ideal cierta.

I

El dogma del pecado original y el problema de la teodicea

No obstante la riqueza y la confusa variedad de la literatura filosófico-religiosa y teológica de este siglo —ya en la sola cuestión del deísmo el número de escritos polémicos, por ambas partes, es casi inabordable— se puede señalar un centro sistemático bien marcado, al que vuelve siempre el pensamiento. La filosofía "ilustrada" no plantea ella misma este problema central, sino que como heredera del mundo intelectual de siglos anteriores tropieza con él y no le incumbe más que abordarlo con los nuevos medios intelectuales conquistados entretanto. Ya el Renacimiento no quiso ser únicamente un renacimiento de lo antiguo y del espíritu científico, sino que buscó una transformación interna, una *renovatio.* Buscó una religión afirmativa del mundo y del espíritu, que respetara sus valores específicos; que reconociera el sello de lo divino, no en su denigración o aniquilamiento, sino en su elevación. Así se fundó el teísmo universal que asoma por todas partes en la teología humanista de los siglos XVI y XVII. Esta teología hinca sus raíces en la idea de que la esencia de lo divino no se abarca más que en la totalidad de sus manifestaciones y que, en consecuencia, cada una de éstas posee un sentido y un valor propio e inalienable. El ser absoluto de Dios no puede expresarse en ninguna forma ni con ningún nombre, pues forma y nombre son signos de limitación y, por lo tanto, inadecuados para el ser del infinito. Pensamiento que lleva consigo la conclusión inver-

sa, pues si cada forma particular se halla igualmente distante de lo absoluto, igualmente cercanas se hallan todas ellas. Cada expresión de lo divino, en cuanto sea auténtica y verdadera, puede parangonarse con cualquier otra; todas son equivalentes cuando se limitan a no presentar el ser absoluto, sino a eludirlo en símbolo e imagen. Desde Nicolás de Cusa hasta Marsilio Ficino, desde éste a Erasmo y Tomás Moro, podemos seguir el desarrollo y fortalecimiento de este espíritu religioso humanista. En las primeras décadas del XVI, este movimiento parece haber llegado hasta su meta, y fundarse una "religión dentro de los límites de la humanidad". No se encara con el dogma cristiano con aire enemigo o escéptico, pues se empeña, más bien, en comprender e interpretar el dogma de tal forma que se convierta en manifestación del nuevo sentir religioso. Para Nicolás de Cusa, en la idea de Cristo se expresa e incluye su concepción fundamental de la *humanitas*. La *humanitas* en Cristo se convierte en el sostén y vínculo del mundo y en la demostración más alta de su interna unidad, porque mediante ella se zanja y cubre el abismo entre el infinito y lo finito, entre el principio creador y el ser creado. Así, el universalismo religioso, fundado de este modo, puede abarcar el universo de las nuevas formas espirituales de la vida, que surgen en el Renacimiento, e informarlas desde un centro filosófico. Se abre a la matemática, a la nueva ciencia natural y a la cosmología y, frente a San Agustín y la Edad Media, funda un nuevo sentido de la historia. Todo esto parecía posible sobre el terreno de la religión, no contra ella, sino mediante ella. Con la amplitud que, de este modo, cobra la religión, por primera vez parece hacerse patente su auténtica y radical profundidad. El problema de la conciliación del hombre y de Dios, por cuya solución lucharon los grandes sistemas escolásticos y toda la mística de la Edad Media, aparece ahora a una nueva luz. Esta conciliación no se espera sólo de la acción de la gracia divina, sino que debe verificarse en medio del trabajo del espíritu humano y en virtud de su propio desarrollo.[4]

[4] Más detalles en mi obra: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Estud. de la Biblioteca Warburg X, Leipzig, 1927.

Mas esta religión humanista encuentra en la Reforma un enemigo irreconciliable que parece coincidir con el Renacimiento al prestar un nuevo valor y una nueva consagración religiosa al mundo terrenal. Pide también una interiorización y espiritualización de la fe, y ésta no permanece confinada en el yo, en el sujeto religioso, sino que afecta también al ser del mundo y lo coloca en una nueva relación con el centro de la certeza religiosa. Con la certeza de la fe habrá de justificarse el mundo. Frente a la exigencia ascética de su negación del mundo tenemos la de su transfiguración que debe verificarse en el trabajo del oficio, en la acción del orden social secular. Pero si de esta forma el Humanismo y la Reforma se encuentran en un plano común, permanecen separados en sus raíces últimas; la fe reformada se mantiene separada, por su origen y por su fin, de los ideales religiosos del Humanismo. El núcleo de esta oposición se puede señalar con una sola palabra: la actitud, radicalmente distinta, del Humanismo y de la Reforma ante el problema del *pecado original.*

El Humanismo no ha osado atacar abiertamente el dogma del pecado original; pero en virtud de su dirección espiritual fundamental, debía tender a aflojar en cierto modo este dogma y a debilitar su fuerza. Cada vez penetra más en la concepción religiosa del Humanismo el espíritu del pelagianismo, y con mayor conciencia se trata de rechazar el yugo de la tradición agustiniana. La vuelta a la Antigüedad servirá en gran medida para esta lucha y la doctrina platónica del Eros y la doctrina estoica de la autarquía de la voluntad, se emplean contra la concepción agustiniana de la perdición radical de la naturaleza humana y de su incapacidad de elevarse por sí misma hasta lo divino. Sólo sobre esta base podía mantenerse el universalismo religioso que busca el Humanismo, sólo de esta manera se podía fundamentar una revelación que no se redujera a un anuncio de lo divino, temporal y localmente limitado.[5] Pero la pretensión más rigurosa de los sistemas protestantes se orienta contra esta ampliación, pues

5 Más detalles en mi trabajo: *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, caps. 2 y 4.

todos ellos dependen de la fe en el carácter absoluto y único de las palabras de la Biblia. La orientación hacia el mundo no debe hacer oscilar esta fe; al contrario, ambas se fortalecen por la palabra bíblica y se fundan en ella. El único objeto que puede proporcionar la certidumbre de salvación es la Biblia con su trascendencia, con su carácter sobrenatural, con su autoridad absoluta. Así, el *individualismo* religioso representado por la Reforma queda referido y atado a realidades puramente objetivas, que vinculan sobrenaturalmente,[6] y cuanto más trata de afirmar este vínculo tanto más se siente empujado al concepto agustiniano del dogma. Lo mismo para Lutero que para Calvino se convierte en la médula de su sistema teológico. Era, pues, inevitable la ruptura con el Humanismo, que en el escrito de Lutero *De servo arbitrio* se lleva a cabo con un rigor y claridad implacables. La cautelosa defensa que hace Erasmo de la libertad humana, de la autarquía y autonomía de la voluntad, que no se han perdido por completo a pesar de la Caída, a Lutero no le parece otra cosa sino expresión desnuda de escepticismo religioso. No existe error más peligroso que la creencia en semejante independencia del hombre, que se presentaría como una potencia junto a la gracia divina, cuando, sea contra ella o con ella, es incapaz de nada. Tenemos que diferenciar con la mayor certidumbre entre Dios y nuestra fuerza, entre la obra de Dios y la nuestra, pues en esta diferencia descansa el conocimiento de sí mismo y el de la gloria de Dios. "Pues mientras un hombre esté convencido de que puede hacer lo más insignificante por su salvación, tiene confianza en sí mismo y no desespera radicalmente de sí mismo; no se humilla, por lo tanto, delante de Dios, se imagina que llegará a salvarse o, por lo menos, espera o desea ocasión, tiempo y obra para ello. Quien no duda que todo depende de la voluntad de Dios, quien desespera completamente de sí mismo, ése no nos escoge a nosotros, sino que espera al Dios que puede salvar; ése es quien está más cerca de la gracia que le salvará."

Estas palabras expresan el veredicto de la Reforma sobre

[6] S. Troeltsch, *Renaissance und Reformation*, Ges. Werke, IV, pp. 275s.

el Humanismo e inútilmente tratará el siglo XVIII de luchar contra la sentencia. Los ideales del Renacimiento se mantuvieron vivos en él y, especialmente en el círculo de los filósofos, encontraron siempre defensores y representantes, pero todos los grandes movimientos religiosos de la época se desentendieron de esas tendencias. Se disipó la esperanza de una religión universal, como la había abrigado el Cusano y expresado en su escrito *De Pace Fidei*; en lugar de la paz religiosa estalla la más áspera lucha. Y, en ella, la victoria parece corresponder, por todas partes, al dogmatismo más estrecho y rígido. Cuando Hugo Grocio, en los Países Bajos, y la escuela de Cambridge, en Inglaterra, tratan de renovar el espíritu del Renacimiento, su influencia directa queda reducida a un círculo relativamente estrecho. Grocio sucumbe al ataque del gomarismo, que se asegura la victoria definitiva frente a los arminianos holandeses, lo mismo que Cudworth y More tampoco pueden impedir la penetración del puritanismo y del calvinismo ortodoxo. Sin embargo, el trabajo de estos pensadores en el campo religioso y en el más general de la historia del espíritu, no resultó estéril, pues abrió la vía a la Ilustración del siglo XVIII; la teología del siglo de las Luces ha tenido plena conciencia de esta su conexión histórica. El reproche que se hace a la Ilustración de considerarse a sí misma como "comienzo de los tiempos", que desconoce y rebaja las grandes aportaciones del pasado, no se comprueba en este caso. Semler, uno de los caudillos de la teología "ilustrada" alemana, demuestra espíritu crítico, al que prepara el terreno en la investigación bíblica, al darse cuenta y expresar claramente las conexiones históricas en este campo. En su lucha contra la ortodoxia se apoya directamente en Erasmo, a quien considera como el auténtico creador de la teología protestante. Otra vez se plantean con todo rigor las viejas cuestiones sobre la autarquía de la razón y la autonomía de la voluntad moral; pero ahora tienen que ser resueltas libres de toda autoridad externa, de la Biblia y de la Iglesia. Se quiebra el poder de la dogmática medieval porque ya no se ataca al agustinismo en sus consecuencias inmediatas, sino en su núcleo y principio fundamentales. La idea del

Combatir P. Original.

pecado original es el enemigo común para combatir al cual confluyen las diversas corrientes fundamentales de la filosofía "ilustrada". Hume se coloca al lado del deísmo inglés y Rousseau al lado de Voltaire y la unidad del fin perseguido por la Ilustración parece superar durante cierto tiempo todas las divergencias respecto a los medios que se creen conducentes.

Vamos a examinar el problema, primeramente, dentro de la historia del pensamiento francés, en el que encuentra su máximo aguzamiento y su presentación más impresionante. Con un acabado del que sólo es capaz el espíritu analítico de los franceses, se muestran todos los diferentes aspectos que el problema encierra y cada uno de ellos se desarrolla hasta sus últimas consecuencias. Se presentan, en clara antítesis, las diversas posturas posibles, y de esta antítesis parece desprenderse, por sí misma, la solución dialéctica. El problema del pecado original fue planteado en la filosofía francesa del siglo XVII por uno de sus pensadores más profundos; con una pasión y una fuerza intelectuales no conocidas hasta entonces, y con una claridad máxima de exposición, se nos presenta el problema en las *Pensées* de Pascal. Su contenido no parece haber cambiado desde San Agustín, pues a través de la gran obra de Jansenio, todo el planteamiento del problema se enlaza con el Padre de la Iglesia. Pero lo que separa a Pascal de San Agustín y le señala como pensador de una nueva época, es la forma y el método de su demostración, que disciplinado por el cartesianismo trata de llevar su ideal lógico, el de las ideas claras y distintas, hasta los últimos misterios de la fe. Así surge ahora una mezcla paradójica de motivos intelectuales, porque el contenido de la doctrina que Pascal quiere fundamentar en sus *Pensamientos* se halla en el más agudo contraste con el modo y la forma de su fundamentar. La tesis que él representa es la de la impotencia completa de la razón, absolutamente incapaz de llegar por sí misma a cualquier certeza, y que sólo puede alcanzar la verdad sometiéndose sin reservas a la fe. Pero Pascal no reclama ni predica la necesidad de esta sumisión, sino que pretende demostrarla; no se dirige a los creyentes, sino a los

incrédulos y les hace frente en su propio terreno, habla su mismo lenguaje y desea luchar con sus propias armas. El equipo de la lógica analítica moderna, que Pascal maneja como nadie, que había empleado en sus trabajos matemáticos y había conducido a su máxima perfección, se pone ahora al servicio de la exposición y explanación de las cuestiones fundamentales de la religión. Aborda la solución de esta cuestión con los mismos recursos metódicos empleados por él en un problema geométrico, en su trabajo sobre las secciones cónicas, y en un problema físico-empírico, en su tratado del vacío. También en este terreno tendrán que decidir la observación exacta de los fenómenos y la fuerza del pensamiento hipotético; no poseemos ni necesitamos ningún otro medio para resolver la cuestión. Así como el físico no encuentra otro camino para responder a la cuestión de la esencia de una determinada fuerza natural que la observación de los fenómenos y su explicación sistemática completa, tampoco el misterio fundamental de la naturaleza humana se puede descifrar de otro modo. La primera exigencia, la misma que se plantea en toda hipótesis, es la de justificar por completo los fenómenos y de representarlos por entero. El conocido postulado de "salvar las apariencias" (σώζειν τά φαινόμενα) o fenómenos vale no menos para la teología que para la astronomía. Aquí es donde Pascal espera a su enemigo, al que duda y al que no cree. Si rechazan la solución dada por la religión, si se niegan a adoptar la doctrina del pecado y de la "doble naturaleza" del hombre, habrá que ofrecerles una explicación más verosímil. En lugar de la dualidad colocaremos la sencillez, en lugar de la discordia la concordia. Pero esta presunta unidad y concordia desembocan inmediatamente en el más agudo conflicto con todo lo que la existencia humana nos ofrece de hecho, porque el hombre no se nos presenta como un ser enterizo y armónico, sino dividido, destrozado, cargado de las más hondas contradicciones, que constituyen los estigmas de su naturaleza. El hombre, en cuanto trata de comprender su posición en el cosmos, se encuentra colocado entre el infinito y la nada, referido a los dos e incapaz, sin embargo, de pertenecer a uno de ellos exclusiva-

mente. Se halla por encima de todos los seres y, a la vez, más rebajado que ninguno de ellos; es lo más sublime y lo más abyecto, es grandeza y miseria, fuerza e impotencia. Su conciencia le presenta de continuo una meta que jamás podrá alcanzar y en este círculo del querer superarse y del perpetuo decaer por bajo de sí mismo, se agita su existencia en constante vaivén. No es posible sustraerse a esta contradicción con que tropezamos en cada fenómeno de la naturaleza humana y no hay otro camino para explicarla sino desplazarla del fenómeno a su origen inteligible, del hecho a su principio, su irreductible duplicidad se resuelve con el misterio de la Caída. De pronto se hace patente lo que hasta entonces aparecía envuelto en impenetrable tiniebla. Si esta "hipótesis" continúa siendo un misterio absoluto, es por otra parte, la única clave que nos descifra nuestra naturaleza más auténtica y profunda. La naturaleza humana se hace comprensible mediante la incomprensibilidad que descubrimos en su base. Así se subvierten todos los criterios respecto a la forma lógica, "racional" del saber. En ella se explica algo desconocido retrayéndolo a algo conocido; con Pascal lo conocido y dado, la existencia en que nos hallamos directamente inmersos, se funda en un algo desconocido. Pero precisamente esta subversión de todos los medios y patrones racionales nos instruye acerca del hecho de que no nos hallamos ante una frontera meramente accidental, subjetiva, sino necesaria y objetiva, del conocimiento. No es tan sólo la debilidad de nuestra penetración la que nos impide el acceso al conocimiento adecuado del objeto, sino el objeto mismo, que se ríe de toda racionalidad, que es, en sí mismo, antinómico. Todo patrón racional es, como tal *inmanente*, puesto que la forma de nuestro comprender racional consiste en derivar de una esencia determinada y firme, de la "naturaleza" de una cosa, las propiedades que necesariamente le convienen. Pero aquí nos las habemos con una naturaleza que se niega a sí misma inmediatamente, con una inmanencia que, en cuanto tratamos de concebirla de manera pura y completa, se cambia en trascendencia y se cancela a sí misma. *Qui démêlera cet embrouillement. La nature confond*

les pyrrhoniens et la raison confond les dogmatiques. Que desviendrez-vous donc, ô hommes, qui cherchez quelle est votre véritable condition par votre raison naturelle?... Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même. Humiliez-vous, raison impuissante; taisez-vous, nature imbécile: apprenez que l'homme passe infiniment l'homme et entendez de votre maître notre condition véritable, que vous ignorez. Écoutez Dieu![7]

En estas frases de Pascal se plantea a la filosofía francesa del siglo XVIII el problema más espinoso y profundo. Aquí tropieza con un enemigo a su altura, al que había que resistir en cuanto intentara dar el primer paso hacia delante. Porque si no es posible romper la vía de la trascendencia en este lugar, si el hombre es algo que se trasciende a sí mismo, en ese caso toda explicación natural del mundo y de la existencia queda averiada desde un principio. Por esto se comprende que la filosofía francesa de las Luces vuelva constantemente, como por una interna necesidad, a las *Pensées* de Pascal y trate de probar de nuevo su potencia crítica con esta obra. La crítica de Pascal penetra todas las épocas de la carrera literaria de Voltaire, la inicia ya en su primer ensayo *Lettres sur les Anglais* y, cincuenta años más tarde, vuelve a este trabajo de juventud para completarlo y enriquecerlo con nuevos argumentos.[8] Voltaire recoge el guante que lanzara Pascal y declara que quiere defender la causa de la humanidad contra este "sublime misántropo", pero, si examinamos sus argumentos, parece como que elude la lucha franca; Voltaire evita cuidadosamente seguir a Pascal hasta el auténtico centro religioso de su pensamiento, hasta el fondo mismo de su problema radical. Trata de mantenerlo en la superficie de la existencia humana, de mostrar cómo esta superficie se basta y se explica a sí misma. A la gravedad de Pascal opone su manera versátil y juguetona; a su concentración y a su tensión, mantenida a lo largo de la demostración, su agilidad espiritual y a su hondura mística

[7] Pascal, *Pensées*, art. VII (Ed. Ernest Havet, 5ª ed., París, 1897, I, 114).
[8] Voltaire, *Remarques sur les Pensées de M. Pascal*, 1728-1778, Oeuvr. (Lequien, París, 1921), XXXI, pp. 28ss.

su frivolidad de hombre de mundo. Apela al sentido común contra las sutilezas de la metafísica y lo coloca como juez ante ella. Lo que a Pascal le parecen contradicciones de la naturaleza humana no son para Voltaire sino prueba de su riqueza y plenitud, de su diversidad y movilidad. No es sencilla en el sentido de que se le haya asignado un ser determinado y se le haya prescrito una marcha fija; al contrario, se resuelve siempre en nuevas posibilidades. Pero esta versatilidad casi no constituye la debilidad de la naturaleza humana, sino, por el contrario, su fuerza. Si la actividad de los hombres nos parece tan disparatada, que no se detiene en ningún resultado concreto, sino que mariposea de una meta a otra y salta de una a otra tarea, esta variedad nos revela la verdadera intensidad del hombre y la máxima fuerza de que es capaz. El hombre en la expansión y en el despliegue sin trabas de todas las múltiples energías que siente dentro de sí, es lo que puede y debe ser: *ces prétendues contrariétés, que vous apellez contradictions, sont les ingrédients nécessaires qui entrent dans le composé de l'homme, qui est, comme le reste de la nature, ce qu'il doit être.*

Pero esta filosofía del *common sense* no es, ciertamente, la última palabra que Voltaire pronuncia en este asunto. No se pliega a los argumentos de Pascal, pero sentimos que no dejan de inquietarle constantemente. De hecho, nos hallamos en un punto en que no basta la mera negación, sino que la filosofía de las Luces tendrá que ofrecer una solución positiva y clara. Si rechaza el misterio del pecado original, tendrá que colocar el fundamento y origen del mal en otro lugar, que reconocer y probar su necesidad por pura razón. No parecía posible el escape de la metafísica, pues la duda dogmática nos adentra con tanto mayor fuerza en los misterios de la teodicea. Este misterio subsiste para Voltaire porque la existencia de Dios es también para él una verdad rigurosamente demostrable. La proposición: yo existo, luego existe un ser necesario y eterno, no ha perdido para él su evidencia y fuerza concluyente.[9] Si el nudo gordiano del problema

[9] Cf. *Additions aux remarques sur les Pensées de Pascal* (1743); *ob. cit.*,

de la teodicea sigue sin resolver, ¿cómo podremos sustraernos a la consecuencia que saca Pascal de que las implicaciones de este nudo nos llevan al "abismo" de la fe?[10] Voltaire ha rechazado siempre el optimismo metafísico, la solución de Leibniz y de Shaftesbury, pues lejos de encontrar en ellos ninguna respuesta filosófica, le recuerdan más bien las fábulas y las novelas.[11] Los que sostienen que todo es bueno no son más que charlatanes. Confiésese que el mal existe, y no añadamos a todos los horrores de nuestra existencia el celo absurdo de negarlos.[12] Pero si, en este caso, Voltaire se declara en favor del escepticismo teórico y en contra de la teología y la metafísica, por vía directa se encuentra prisionero de la demostración de Pascal que pretendía rebatir. Porque, por lo menos en el resultado, se halla en el mismo punto en que se hallaba Pascal. La conclusión que nunca abandona Pascal, que refuerza constantemente, dice que la filosofía, la razón, en cuanto pretende apoyarse en sí misma y renunciar a todos los auxilios de la revelación, tiene que acabar necesariamente en escepticismo: *le pyrrhonisme est le vrai.*[13] Cuando Voltaire, en la cuestión del origen del mal, se ha negado a sí mismo todos los recursos contra el escepticismo, se encuentra arrebatado por su torbellino. Acude a todas las respuestas y las rechaza todas. Schopenhauer se ha referido con predilección a *Candide* y ha tratado de utilizarlo como el arma más fuerte contra el optimismo. Pero, en realidad, Voltaire fue tan poco un sistemático del pesimismo como del optimismo. Su posición ante el problema del mal no obedece nunca a una doctrina firme, no es más ni pretende ser más que la expresión del humor ocasional con que se enfrenta con el mundo y con los hombres. Humor que permite todos

XXXI, 334: *J'existe, donc quelque chose existe de toute éternité est une proposition évidente.*

10 *Pensées*, VIII (*ob. cit.*, p. 115): *Le noeud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme; de sorte que l'home est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme.*

11 Cf. especialmente *Il faut prendre un parti ou le principe d'action* (1772); sec. XVII: *Des romans inventés pour deviner l'origine du mal* (Oeuvr. XXXI, 177).

12 *Il faut prendre un parti*, sec. XVI (Oeuvr., XXI, pp. 174*s*.).

13 Cf. *Pensées*, ed. Havet, XXIV, 1; XXV, 34 (II, 87, 156), etc.

los matices y que se complace en este juego de matices. En su juventud, Voltaire no siente ninguna tendencia, aboga por una filosofía hedonista que encuentra la justificación de la existencia entregándose a todos sus goces y tratando de apresurarlos. Otro tipo de sabiduría le parece tan molesto como útil: *la véritable sagesse est de savoir fuir la tristesse, dans les bras de la volupté*. No pretende ser sino el apologista de su tiempo, del lujo, del gusto y de la alegría sensual, desembarazada de prejuicios.[14] Más tarde, empieza a vacilar su elogio y el terremoto de Lisboa le ofrece la ocasión para cantar la palinodia. El axioma *tout est bien* se rechaza totalmente en calidad de principio.[15] Es una ilusión insensata pretender cerrar los ojos ante el mal que nos asalta con toda su fuerza inmediata; lo único que nos queda es dirigir nuestra mirada al porvenir y esperar de él la solución del misterio que nos es, por ahora, impenetrable. *Un jour tout sera bien, voilà notre espérance; tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion.* Expresa así Voltaire un compromiso, que le vale lo mismo en el aspecto teórico que en el moral. El mal moral es indiscutible, pero su justificación consiste en ser inevitable para la naturaleza de los hombres, porque sin flaquezas nuestra vida estaría condenada al estancamiento, ya que sus impulsos más fuertes nacen de nuestros instintos y pasiones, es decir, desde el punto de vista ético, de nuestros defectos. La manifestación más aguda de esta idea del mundo y de la vida nos la ofrece Voltaire en su cuento filosófico *Le Monde comme il va, Vision de Babouc* (1746). Babouc recibe la orden del ángel Ituriel de encaminarse a la capital y observar la vida y el tráfago: su juicio decidirá si la ciudad ha de ser castigada o no con un terremoto. Llega a conocerla en todas sus flaquezas y defectos, en sus graves inmoralida-

14 Cf. el poema *Le Mondain* (1736) y *Défense du Mondain ou l'Apologie du Luxe*, Oeuvr. XIV, pp. 112*ss.*, pp. 122*ss.* Las siguientes exposiciones sobre Voltaire y Rousseau ya han sido publicadas en parte anteriormente, en una forma algo distinta; *vid.* mi ensayo: "Das Problem Jean-Jacques Rousseau" (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, ed. por Arthur Stein, t. XLI (1932), pp. 210*ss.*

15 *Poème sur le désastre de Lisbonne ou examen de cet axiome: Tout est bien* (1756), Oeuvr. XII, pp. 179*ss.*

des, pero también en todo el brillo de su cultura y de su refinada sociabilidad. Su decisión está tomada. Encarga al orfebre más hábil de la ciudad que le labre una pequeña estatua con todos los metales, desde los más preciosos hasta los más innobles, con el propósito de llevársela a Ituriel. ¿Romperías tú esta bonita estatua —le pregunta al ángel— porque no se compone sólo de oro y diamantes? Ituriel comprende: *il résolut de ne pas même songer à corriger Persépolis, et de laisser aller le monde comme il va; car, ditil, si tout n'est pas bien, tout es passable.* También en *Candide*, donde vuelca todas sus burlas sobre el optimismo, vacila Voltaire en esta postura. No podremos sustraernos al mal ni extirparlo, pero debemos dejar marchar en su curso al mundo físico y al moral, y acomodarnos de suerte que nos mantengamos en constante actividad frente a él, pues de ésta proviene toda la felicidad de que puede ser capaz el hombre.

La misma inseguridad que se trasluce en la actitud de Voltaire ante el problema de la teodicea observamos en el pensamiento del siglo XVIII. Lo escrito acerca del mismo es casi inagotable, pues es sentido como el auténtico problema de fondo en el que habrá de decidirse la suerte de la metafísica y de la religión. Por eso vuelve sin cesar a él, sin que, a pesar de sus múltiples enfoques, surja una efectiva aportación de principio. Se repiten constantemente los argumentos de Leibniz y se trata de estimarlos desde todos los aspectos; pero apenas si son entendidos en la conexión viva con los conceptos y los supuestos fundamentales de su filosofía. La consideración sistemática cede lugar, cada vez más, a la ecléctica.[16] Aparece un nuevo motivo cuando la psicología empírica se apodera del problema y trata de abordarlo con sus recursos propios. Parece abrirse una vía que permite despojar a la cuestión del predominio del placer o del dolor en la existencia humana de su persistente incertidumbre y colocarla sobre una base científica segura. Si se pretende resolver

16 No tratamos aquí más en detalle las consideraciones eclécticas sobre el problema de la teodicea, sino que señalamos la obra de J. Kremer, *Das Problem der Theodizee; Schillers Theodizee... mit einer Einleitung, über das Theodizeeproblem in der Philosophie u. Literatur des 18. Jahrh.*, Leipzig, 1909.

la cuestión, no hay que contentarse con un cálculo vago, sino que es menester encontrar un patrón fijo y establecer una escala cierta a la cual pueda ser referido el valor singular de cada placer o pena. Nos encontramos en un punto en que es necesario aunar metódicamente oposiciones de tipo polar: había que distinguir y prestar expresión rigurosamente exacta a lo escurridizo e incierto de las sensaciones de placer y dolor. Sólo una alianza entre la psicología y la matemática, entre la observación empírica y el análisis puramente conceptual, podría llevarnos a esta meta. Semejante síntesis es intentada por Maupertuis en su *Essai de philosophie morale*. Parte de una definición determinada del placer y del dolor, que trata de abarcarlos de tal modo que ofrezcan la posibilidad directa de subsumir a cada uno en un valor cuantitativo fijo, y compararlos entre sí. Debemos intentar con los fenómenos psíquicos, igual que con el conocimiento del mundo físico, reducir diferencias cualitativas que se nos ofrecen en sus fenómenos a diferencias puramente cuantitativas. La heterogeneidad que muestran los contenidos en la vivencia inmediata no nos debe impedir el considerarlos como conceptualmente homogéneos, pues por muy variados que sean los modos del agrado y del desagrado tienen esto de común: poseen una determinada intensidad y duración. Si conseguimos someter a medida estos elementos y podemos establecer una relación en cuya virtud el valor cuantitativo del todo se muestre dependiente del de estos momentos singulares, tendremos el camino de la solución, podremos realizar un cálculo de la sensibilidad y del sentimiento que no cederá en rigor al aritmético, geométrico o físico. De este modo el problema de una matemática de las magnitudes intensivas, la *Mathesis intensorum*, tal como la planteó Leibniz en conexión con las cuestiones fundamentales de cálculo infinitesimal, se extiende también a la teoría psicológica. Maupertuis trata de formular una ley análoga a las reglas fundamentales de la estática o de la dinámica. Para realizar un cálculo de los momentos de placer o de dolor hay que partir del supuesto de que su magnitud depende, por un lado, de su intensidad, y, por otro, del tiempo durante el cual actúan

en el alma. Una intensidad doble con una duración sencilla puede proporcionar el mismo resultado que una intensidad sencilla de duración doble. En general, el valor cuantitativo de las situaciones de vida felices o desdichadas se puede definir como el producto de la intensidad del placer y de la pena y de la duración de ambos. Apoyado en esta fórmula intenta Maupertuis sopesar los diferentes sistemas éticos según su valor de verdad. Si bien se mira, estos sistemas no se diferencian en otra cosa que en el diferente cálculo de felicidad que ponen en su base. Todos ellos tratan de ofrecer una pauta sobre la manera de llegar a conseguir el *supremo bien,* es decir, el máximo rendimiento posible de felicidad en la vida. Pero unos intentan conseguir este resultado tratando de aumentar los bienes y otros tratando de evitar los males. El epicúreo persigue el aumento aditivo del placer, el estoico la reducción del mal.[17] El cálculo conduce a Maupertuis a un resultado pesimista, pues en la vida corriente la suma de los males excede siempre a la de bienes.[18] Kant, en su trabajo precrítico *Intento de introducir el concepto de magnitud negativa en el saber mundano,* se refiere a este cálculo de Maupertuis rechazando los resultados y el método. Declara que el problema planteado es insoluble para el hombre, porque sólo pueden sumarse sensaciones homogéneas y el sentimiento se presenta muy diverso en las complicadas situaciones de la vida según la variedad de las incitaciones.[19] La objeción decisiva la plantea Kant al fundamentar su propia ética. Mina el terreno a todo intento de tratar el problema de la teodicea a la manera dominante en la filosofía popular del siglo XVIII, pues al rechazar el eudemonismo como base de la ética despoja al cálculo de placer y dolor de toda significación moral o religiosa. La cuestión acerca del valor de la vida se coloca en un plano completamente distinto. "El valor que la vida puede tener para nosotros cuando se la aprecia por el goce (el fin natural de la

17 Maupertuis, *Essai de Philosophie Morale,* cap. 1, caps. 4 y 5, Oeuvr., I, pp. 139*ss.*

18 *Ibid.,* cap. 2, pp. 201*ss.*

19 Kant, *Werke* (ed. Cassirer), II, pp. 219 *s.*

suma de todas las inclinaciones, la felicidad) es fácil de resolver. Es menos que nada; pues ¿quién querría volver a la vida bajo las mismas condiciones o, siquiera, bajo un nuevo plan, proyectado por uno mismo (bien que conforme al curso de la naturaleza), que se basara tan sólo en el placer?. . . No queda, pues, otra cosa que el valor que nosotros mismos damos a nuestra vida no ya por lo que hacemos, sino porque lo hacemos con arreglo a fin, independientemente de la naturaleza; de suerte que la existencia de la naturaleza sólo bajo esta condición se puede convertir en fin."[20]

La filosofía popular de la época de la Ilustración no estaba madura para semejante idea de finalidad que, por principio, trasciende toda dimensión de placer y dolor. Sólo dos pensadores del siglo XVIII, desde ángulos del todo diferentes, han abordado esta idea y, de este modo, han preparado de manera indirecta el planteamiento kantiano y, en cierto sentido, lo han anticipado. Con ellos, no sólo ha sido tratado de manera diferente el problema de la teodicea, sino que ha cobrado una significación de principio también diferente. La metafísica había agotado aquí todas sus posibilidades, con un cúmulo infecundo de intentos, y se hallaba en un punto muerto donde no podía retroceder ni avanzar. Para que la cuestión no se desplazara de nuevo del saber a la fe, y no se hundiera en aquel abismo de lo irracional de que habló Pascal, no había más remedio que recurrir a otras fuerzas espirituales y confiarles la dirección de la empresa. Por esto, el pensamiento de la Ilustración tiene que hacer un rodeo aparente para acercarse al problema medular de la teodicea. No comienza, como antes, con una explicación teológico-metafísica; no parte de una determinación conceptual del ser divino para ir ganando las diversas propiedades divinas en deductiva derivación. En lugar de esta inmersión en el ser de lo absoluto tenemos el despliegue completo de las energías formadoras que el yo lleva dentro. Sólo a partir de ellas se puede esperar una solución inmanente, una solución que no desplace al espíritu más allá de sus propias fronteras. Y aquí se destacan aquellos dos motivos fundamentales que en

20 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 83, Werke, v, 514.

Nuevo camino al problema.

la historia general espiritual del siglo XVIII van logrando cada vez mayor significación y una comprensión más clara de su peculiaridad autónoma. Po un lado, el problema *estético*; por otro, el problema *jurídico* y *político*, serán los que encabecen el movimiento. No parece que ambos guarden relación directa alguna con el problema de la teodicea y, sin embargo, podemos ver que partiendo de ellos se producen una transformación y ahondamiento característicos del problema. El primer pensador que emprende el nuevo camino es Shaftesbury. Funda una filosofía en la que la estética no sólo forma parte del sistema, sino que constituye, propiamente, su clave. La cuestión acerca de la naturaleza de la *verdad* es inseparable, según él, de la cuestión acerca de la naturaleza de la *belleza*, pues ambas coinciden en su fundamento y en su principio último. Toda belleza es verdad, de igual modo que ninguna verdad puede ser aprehendida y comprendida nuclearmente sino mediante el sentido de la *forma*, es decir, el sentido de la belleza. El protofenómeno en que se muestra de modo inmediato el origen puramente espiritual de la realidad, origen suprasensible, es su participación en la forma, pues no es masa desordenada y sin estructura, sino que posee una ponderación interna, una forma firme en su ser, un orden y una regla rítmicos, en su devenir y en su movimiento. El sentido no es capaz por sí mismo de percibir este fenómeno y no digamos de comprenderlo en su raíz última. Cuando sólo actúan los sentidos y la relación establecida entre nosotros y el mundo no descansa en otra cosa que en la necesidad y en el impulso sensibles, no se nos revela todavía el reino de la forma. Al animal, en el que los objetos de su ambiente obran como puras excitaciones despertando sus instintos y provocando determinadas reacciones, le está negado cualquier conocimiento de la forma de las cosas. Este conocimiento no se produce en virtud del deseo y de la acción inmediata, sino en virtud de la contemplación pura, que se mantiene alejada de todo empeño de poseer, de intervenir directamente y apropiarse el objeto. Es en la contemplación pura y en la complacencia alejada de todo interés donde encuentra Shaftesbury la fuerza fundamental en

que se apoyan el goce artístico y la creación artística. En ella el hombre se hace verdaderamente hombre y mediante ella participa en la felicidad máxima y única de que es capaz. Cambian así radicalmente los criterios que había que establecer y poner a prueba en la teodicea, porque se nos muestra ahora por qué razón el mero cálculo del mal y del bien en el mundo quedaba rezagado respecto al sentido auténtico y hondo de la cuestión. No se puede determinar el contenido de la vida partiendo de la materia, sino de la forma; no depende del grado de placer con que nos regala la vida, sino de la pura energía de las fuerzas plásticas en cuya virtud cobra su forma. Shaftesbury busca la teodicea más verdadera, la justificación definitiva del ser, en este punto y no la encuentra en la esfera del placer y del dolor, sino en la de la íntima proyección y actuación libres según un modelo primordial, puramente espiritual. Esta acción prometeica, que se desinteresa de todo placer y que le es incomparable, nos revela la divinidad verdadera del hombre y, en ella la del todo.[21]

Nos encontramos de nuevo en otro camino, en una dirección original y fundamental del pensamiento del siglo XVIII si consideramos la posición de Rousseau ante el problema de la teodicea.[22] Nada menos que Kant ha atribuido a Rousseau el mérito expreso de haber dado el último paso en este dominio. "Newton fue el primero en ver el orden y la regularidad unidos a una gran simplicidad allí donde antes de él no se encontraba más que desorden y una mal ponderada multiplicidad y, desde entonces, los cometas caminan por vías geométricas. Rousseau fue el primero en descubrir, bajo la multiplicidad de las supuestas formas humanas, la naturaleza recóndita del hombre y la ley oculta según la cual la providencia queda justificada por su observancia. Antes valía el reproche hecho por Alfonso y por Manes. Después de New-

21 Más detalles sobre forma y fundación de la *Teodicea*, de Shaftesbury, en mi estudio sobre *Die Platonische Renaissance in England* (cf. antes p. 106, *n* 45), cap. 6, pp. 110ss.

22 Lo siguiente ha sido extraído, en parte, del ya mencionado ensayo "Das Problem Jean-Jacques Rousseau", que señalamos para complemento y fundación más amplia (cf. nota 14 de este mismo capítulo).

ton y de Rousseau, Dios está justificado y la sentencia de Pope es verdadera."[23] A primera vista estas frases son difícilmente comprensibles y explicables porque las obras de Rousseau no contienen ningún tratamiento explícito, ninguna explicación puramente conceptual del problema de la teodicea, tal como la encontramos en Leibniz, en Shaftesbury o en Pope. La originalidad y significación de Rousseau residen en otro campo muy diferente, pues no es el problema de Dios, sino el del derecho y la sociedad la meta de todos sus pensamientos. Pero precisamente en este terreno nos ofrece una nueva relación y mediación. Es el primero que levanta el problema por encima de la esfera del *ser individual* y lo orienta de una manera cierta y expresa hacia el *ser social.* En él cree haber encontrado Rousseau el punto en que se resuelve definitivamente la cuestión del sentido auténtico de la existencia humana, de su felicidad o miseria. Éste es el conocimiento que obtiene del estudio y crítica de las instituciones político-sociales. "Me di cuenta —nos dice en sus *Confesiones*— que todo depende radicalmente del arte política y que sea cualquiera la postura en que nos coloquemos, cada pueblo no será más que aquello que haga de él su forma de estado. Por eso la gran cuestión de la mejor forma de gobierno me parece desembocar en ésta: ¿Cuál es la forma de estado más apropiada para hacer a un pueblo virtuoso, ilustrado, sabio, en una palabra, tan perfecto como sea posible, en el sentido más alto del vocablo?" Otra vez se establece una norma sobre la existencia humana, y en lugar de la pura exigencia de felicidad, se fija como criterio la idea del derecho y de la justicia social, con arreglo al cual habrá de medirse esta existencia y ante el cual deberá ser aprobada. El empleo de este patrón conduce a Rousseau, primeramente, a un resultado del todo negativo; todos los bienes que la humanidad cree haber adquirido en el curso de su desarrollo, todos los tesoros del saber, del arte, del goce refinado y elevado de la vida que ha ido acumulando, se disipan ante la crítica implacable de Rousseau. Lejos de que estos bienes otorguen a la vida un nuevo valor y contenido, son ellos los

23 Kant, *Werke* (Hartenstein), VIII, 630.

que la han desviado cada vez más de su hontanar y han acabado por enajenarle su sentido auténtico. Rousseau coincide sorprendentemente con Pascal en este aspecto, en el cuadro que traza de las formas tradicionales y convencionales de la vida del hombre en sociedad. Es el primer pensador del siglo XVIII que recoge con seriedad la lamentación de Pascal y que la siente en toda su fuerza; en lugar de paliarla, en vez de atribuirla, como Voltaire, al humor atormentado de un caviloso misántropo, penetra en su almendra. La descripción que ofrecen las *Pensées* de la grandeza y de la miseria de los hombres se reproduce, rasgo por rasgo, en sus primeros escritos, en su *Memoria sobre las Artes y las Ciencias* y en su *Discours sur l'inégalité*. En las lentejuelas brillantes con que la cultura ha adornado al hombre no ve más que apariencia y frivolidad; afirma además que esta riqueza no tiene otro sentido que distraer al hombre de su propia miseria. El hombre se refugia en el mundo, en la sociedad, en un cúmulo de ocupaciones y diversiones dispares, porque no puede soportar el estar consigo mismo, resistir el mirarse a sí mismo. Todo este tráfago sin sosiego y sin fin procede del temor al reposo, porque si permaneciera, aunque sólo fuera un instante, en su estado, para tomar conciencia verdadera de él, para conocerlo como lo que es, se vería entregado a la desesperación más profunda y sin remedio. El juicio de Rousseau acerca de las fuerzas que en la actual situación empírica de la sociedad empujan a los individuos unos hacia otros y los mantienen sometidos unos a otros, no difiere del juicio de Pascal. También él repite constantemente que no rige ningún *ethos* radical, ninguna voluntad de comunidad como un todo verdadero y auténtico, ni tan siquiera una compasión natural, un instinto de simpatía que vincule a uno con los demás. Toda conexión se funda en una pura ilusión. Amor propio y vanidad, empeño por dominar a los demás y destacar, son los ganchos que sostienen la sociedad de los hombres.[24] Por todas partes un barniz de palabras, un afanarse por

[24] Sobre el conjunto compárense las exposiciones de Rousseau en los dos trabajos presentados a los concursos de la Academia de Dijon con las *Pensées* de Pascal, especialmente arts. II y IV; ed. Havet, I, 26*ss.*, 48*ss.*

una felicidad que no tiene más que la apariencia de tal. Nadie se preocupa de la realidad, todos empeñan su ser por la apariencia; viven en ella como esclavos y bufones de su amor propio, no para vivir, sino para hacer creer a los demás que han vivido.[25]

De este modo Rousseau acepta las premisas en que apoyó su demostración Pascal. Nunca trata de paliar o de rebajar las tintas y, lo mismo que él, describe la situación real de la humanidad como de profunda caída. Pero si reconoce el fenómeno del que partió Pascal, resueltamente se niega a aceptar la explicación que la mística y la metafísica de éste habían ofrecido. Su sentimiento, lo mismo que su pensamiento, se oponen a la hipótesis de una perversión primordial de la voluntad humana; la idea del pecado original ha perdido para él toda fuerza y vigencia, y en este punto ha combatido el sistema ortodoxo en forma no menos radical y aguda que Voltaire y los enciclopedistas. Aquí es donde se declara en conflicto irreconciliable y en definitiva ruptura con la doctrina eclesiástica. La Iglesia, al juzgar por los escritos de Rousseau, ha sabido destacar esta cuestión medular con plena claridad y seguridad, como el problema que verdaderamente importa. La condenación que el arzobispo de París, Cristóbal de Beaumont, hace del *Émile,* subraya que la tesis de Rousseau de que los movimientos primeros de la naturaleza humana son siempre inocentes y buenos se halla en abrupta contradicción con todo lo que las Sagradas Escrituras y la Iglesia enseñan acerca de la naturaleza del hombre. Pero también Rousseau parece encontrarse ante un dilema que no ofrece ninguna salida. Puesto que si reconoce el hecho de la degeneración humana y lo acentúa y describe cada vez con más negros colores, ¿cómo podrá sustraerse a su base, eludir la consecuencia de la maldad radical? Rousseau escapa a este dilema con su doctrina de la naturaleza y del estado de naturaleza. En todo juicio que hagamos sobre los hombres tenemos que distinguir con muchísimo cuidado si nos referimos al hombre de la naturaleza o al hombre de

25 Cf. el estudio autobiográfico de Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques,* 3e Dialogue.

la cultura, si lo aplicamos al *homme naturel* o al *homme artificiel.* Si Pascal explica la contradicción insoluble que presenta la naturaleza humana porque, considerada metafísicamente, nos encontramos con que es doble, para Rousseau esta dualidad y este conflicto se hallan dentro de la existencia y del desarrollo empíricos que empujó a los hombres a la forma coactiva de la sociedad y los entregó, de esta suerte, a todas las perversiones morales, nutriendo de ellas los vicios de la vanidad, de la arrogancia y del afán desaforado de dominio. *Tout est bien* —así comienza Rousseau su *Emilio— en sortant des mains de l'Auteur des choses; tout dégénère entre les mains de l'homme.* Así, Dios queda descargado y la culpa de todo el mal se atribuye a los hombres. Por lo mismo que esta culpa pertenece a este mundo y no al otro, y no antecede a la existencia histórico-empírica de la humanidad, sino que ha nacido dentro de ella, así también la solución y liberación habrá que buscarlas en este terreno. Ninguna asistencia sobrenatural nos puede traer la libertad, que tiene que ser obra de nuestras manos. Esta conclusión marca a Rousseau el camino que seguirá imperturbable en sus obras políticas hasta el fin. Su teoría ético-política coloca la responsabilidad en un lugar donde nunca, antes de él, había sido buscada; su auténtica significación histórica y su valor sistemático consisten en haber creado un nuevo sujeto de *imputación,* que no es el hombre individual, sino la sociedad *humana.* El individuo, tal como sale de manos de la naturaleza, se halla todavía fuera de la oposición del bien y del mal; se abandona a su natural instinto de conservación y es dominado por el *amour de soi;* pero este amor de sí mismo no degenera todavía en egoísmo, en *amour propre,* que se complace en oprimir a los demás y sólo con esta opresión puede satisfacerse. Este tipo de amor propio viene a cargo exclusivo de la sociedad; ella es la que convierte a los hombres en tiranos de la naturaleza y de sí mismos. Despierta en él necesidades y pasiones que no conocía el hombre natural y le proporciona siempre medios nuevos para satisfacerlas sin límites ni reservas. El afán de dar que hablar, la pasión de destacar sobre los demás, todo esto nos aleja de nosotros

mismos y nos enajena.[26] Pero ¿es que esta enajenación se halla radicada en la esencia de toda sociedad? ¿No será posible imaginar una comunidad auténtica y verdaderamente humana, que no necesite de estos impulsos de poderío, de codicia, de vanidad, sino que se funde por completo en la sumisión común a una ley reconocida interiormente como obligatoria y necesaria? Es la cuestión que ahora se plantea Rousseau y a la que trata de responder en su *Contrato social.* Si desaparece la forma coactiva de la sociedad que conocemos y tenemos en su lugar una nueva forma de comunidad ético-política, una comunidad en la que cada uno, en lugar de estar sometido al arbitrio de los demás, obedezca tan sólo a la *voluntad general* que él conoce y reconoce como propia, entonces habrá llegado la hora de la salvación. Pero esta salvación es inútil que la esperemos de fuera. Ningún Dios nos la puede traer; el hombre tiene que convertirse en su propio salvador y, en sentido ético, en su propio creador. La sociedad, en la forma que ha conocido hasta ahora, ha hecho a la humanidad las más profundas heridas, pero, una vez transformada, podrá y deberá curarlas. He aquí la solución de la filosofía jurídica de Rousseau[27] al problema de la *teodicea.* Y, de hecho, con ella, lo coloca en un terreno completamente nuevo, pues lo lleva fuera del círculo de la *metafísica,* al centro de la *ética* y de la *política.* Conclusión I

Si en este momento nos ponemos a considerar todo el desarrollo del problema de la teodicea en el siglo XVIII, veremos destacarse un rasgo fundamental que caracteriza al pensamiento de la época. El siglo XVIII no planteó aquél, de manera independiente, sino que lo ha acogido en la forma de que lo revistió el siglo XVII con sus grandes sistemas filosóficos. Leibniz pareció agotar todas las posibilidades intelectuales y la filosofía de la Ilustración no ha añadido nada esencial a sus conceptos y puntos de vista teóricos. Por eso, habla con el lenguaje de la metafísica y se sirve de los recursos conceptuales creados por ella, pero en esta forma vieja se va derra-

[26] Compárese con el *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (Oeuvres, Zweibrücken, 1782, pp. 75ss., 90ss. y 138ss.).

[27] Más detalles sobre el contenido y el principio fundamental de la filosofía del derecho de Rousseau se encuentran en el cap. VI.

mando un nuevo contenido. El problema se destaca del campo de la teología y de la metafísica y cobra una orientación intelectual nueva que se presenta porque el contenido concreto de la cultura espiritual de la época fluye en el problema y lo va cambiando por grados. Ocurre en el dominio de la ciencia del espíritu el mismo proceso de secularización con que tropezamos antes en el dominio de la observación y el conocimiento de la naturaleza. Los conceptos sistemáticos elaborados por la metafísica del siglo XVII se hallan, a pesar de toda su originalidad y autonomía, firmemente anclados en el pensamiento teológico. Para Descartes y Malebranche, para Spinoza y Leibniz, no existe ninguna solución al problema de la verdad si no es por mediación del problema de Dios: el conocimiento del ser divino constituye el principio supremo del que fluyen todas las demás certezas derivadas. En el pensamiento del siglo XVIII se desplaza el centro de gravedad en la consideración del problema. Cada uno de los campos particulares, la ciencia natural, la historia, el derecho, el estado, el arte, se emancipan cada vez más de la tutela de la metafísica y de la teología tradicionales; no esperan su fundamento y legitimación del concepto de Dios, sino que, por el contrario, son ellos mismos los que, partiendo de su forma específica, conforman este concepto y lo codeterminan decididamente. No es que se renuncie a la relación entre el concepto de Dios, por un lado, y el de verdad, moral, derecho, por otro; pero la dirección sí cambia. Ocurre una mudanza de puesto y lo que hasta ahora justificaba en adelante necesita justificación.

Este movimiento emprende también la teología del siglo XVIII mientras renuncia al primado absoluto que se había arrogado hasta ahora; ya no es ella la que establece los patrones, sino que se somete a ciertas normas fundamentales que proceden de otra fuente, a ciertas normas que le presenta la *razón,* sinónimo de todas las fuerzas espirituales fundamentales e independientes. También en este terreno se verifica la ruptura con el dogma del pecado original; su abandono constituye la marca característica de la orientación de la teología "ilustrada", que se desarrolla especialmente

en Alemania y que encuentra en ella sus representantes más preclaros. Estos teólogos consideran la idea de un *peccatum originale* que ha sido transmitido a la posteridad, como algo sencillamente absurdo, que viola los primeros principios lógicos y éticos y tiene tanto mayor importancia cuanto que no han abandonado el suelo de la dogmática. Cuando se intenta mantener sus partes fundamentales con unas cuantas modificaciones e interpretaciones, se rechaza de manera decidida que el hombre haya perdido por la caída todas sus capacidades y que, sin ayuda de la gracia divina, sea incapaz tanto del bien como de la verdad. La polémica contra San Agustín domina toda la literatura teológica y, con el tiempo, se acentúa cada vez más.[28] También Reimarus subraya en su *Schutzschrift* que el pecado es un hecho de pensamiento, deseo o acción que, por lo tanto, se halla estrechamente vinculado a la conciencia del sujeto que actúa y, por lo tanto, no puede transmitirse físicamente ni trasladarse de un sujeto a otro. Lo mismo se puede decir de la salvación y de la justificación, pues tan imposible como que otro participe de mi culpa moral es que adquiera para mí un mérito moral. De este modo ocurre un giro importante en la evolución interna del protestantismo. Se renueva la lucha entre Lutero y Erasmo, pero esta vez se decide en favor del segundo. Se cierra la gran cisura entre Renacimiento y Reforma, entre el ideal humanista de la libertad y de la dignidad humanas y la doctrina de la servidumbre y de la perdición de la voluntad. La época de la Ilustración osa de nuevo apoyarse en los postulados fundamentales que en el Renacimiento dieron origen a la lucha contra las vinculaciones del sistema medieval. Y se alcanza aquella concepción del protestantismo en la que Hegel, en su *Filosofía de la historia*, ve su esencia y verdad peculiares. Al reconciliarse con el Humanismo se convierte en religión de la libertad. Mientras la lucha en torno al dogma del pecado original conducía en Francia a la más aguda separación entre religión y filosofía, en Alemania la

28 Ejemplos para esta polémica se encuentran en los sermones de Jerusalem, lo mismo que en su obra póstuma y en la autobiografía de Semler. Más detalles sobre este desarrollo, en Aner, *Theologie der Lessingzeit*, pp. 50*ss.*, 158*ss.* y 223, etc.

idea del protestantismo pudo transformarse hasta poder acoger los nuevos motivos intelectuales y el sentir de donde habían surgido, rompiendo la forma histórica del protestantismo para expresar su contenido ideal en una forma mucho más pura.[29]

II

La idea de la tolerancia y el fundamento de la religión natural

Una máxima de la filosofía de las Luces que vuelve siempre en formas y giros diferentes, es que el obstáculo mayor para la indagación de la verdad no se halla en las propias deficiencias del saber. No hay duda de que todo nuestro saber padece con estos defectos y que sentimos penosamente su inseguridad y sus lagunas a cada paso que damos en nuestro conocimiento. Pero esta limitación, una vez que nos hemos dado cuenta de ella, no significa ningún peligro efectivo. Las faltas que el saber comete quedan rectificadas por él mismo en su progreso inmanente; los errores en que nos envuelve se cancelan por sí mismos al proseguir libremente su marcha. Mucho más penetran aquellos errores que no deben su origen a la mera insuficiencia del saber, sino que prenden sus raíces en una dirección *equivocada* del mismo. No es temible la negación, sino la perversión. Una subversión y falsificación de los patrones auténticos del conocimiento se produce tan pronto como tratamos de alcanzar el fin del saber por anticipado, fijándolo antes de toda investigación. Su enemigo más peligroso no es la duda, sino el dogma; no es la ignorancia pura y simple la que afecta al conocimiento en su propia médula, sino la que se presenta como verdad y trata de imponerse como tal. Porque ya no se trata de error, sino de *engaño*, no de una ilusión que se produce involuntariamente, sino de una ilusión del espíritu

[29] Cf. especialmente la exposición de Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno* (Breviario 51, F. C. E.). *Vid.* también *Renaissance und Reformation* (Ges. Werke, IV, pp. 261*ss.*).

en la que éste cae por propia culpa y en la que se va enredando cada vez más. El principio vale, no sólo para el saber, sino también para la fe. La auténtica oposición radical de la fe no está en la incredulidad, sino en la *superstición*, porque toca a sus raíces y sofoca la fuente de donde mana la verdadera religión. Por eso, el saber y la fe se hallan frente a un enemigo común, y la lucha contra él es la tarea más urgente. En esta lucha pueden aliarse y sólo a base de esta unión se producirá luego su separación y la determinación de sus fronteras peculiares.

Bayle es el primer pensador que encarna esta oposición con pleno rigor y claridad y quien crea, con su *Dictionnaire historique critique*, la obra fundamental a la que tienen que volver siempre todos los intentos posteriores de justificación y pugna. Aquí hinca sus raíces su escepticismo y se muestra en su fecundidad peculiar, en su eminente significación positiva. *Je ne sçay si l'on pourroit pas assûrer que les obstacles d'un bon Examen ne viennent pas tant de ce que l'Esprit est vuide de Science, que de ce qu'il est plein de préjugez*; estas frases, que se encuentran en el artículo "Pellison" del *Diccionario*, podrían servir como lema de toda la obra. Bayle no quiere tocar el contenido de la fe y se reserva frente a él toda crítica explícita. Lo que combate con mayor énfasis es la idea que supone que todo medio es bueno para fundamentar la fe, que mezcla abigarradamente la verdad y la insensatez, el prejuicio, la razón y la pasión, con tal de que sirvan de algún modo a la finalidad apologética. De este modo no se salva el contenido de la fe, sino, por el contrario, queda disuelto, pues no puede conservarse más que en pureza. El verdadero mal no es el ateísmo, sino la idolatría, no la incredulidad, sino la credulidad loca y ésta es la que hay que combatir. Con esa máxima anticipa Bayle la tesis fundamental de la crítica de la religión del enciclopedismo francés. Diderot nos refiere de continuo a él. En su artículo "Pyrrhonisme" de la *Enciclopedia*, declara que Bayle cuenta con pocos que se le puedan comparar en el arte del razonamiento y quizá con nadie que le sea superior; aunque amontona dudas sobre dudas, prosigue su camino con orden metódico; un

artículo de su *Diccionario* es como un pólipo vivo que se divide en una multitud de otros, que se engendran unos de otros de manera viva. Diderot repite cada vez que la superstición significa un mayor desconocimiento de Dios y ofensa a Él que el ateísmo, y que la ignorancia se aparta menos de la verdad que el prejuicio.[30] Se comprende el sentido de esta frase si se tiene presente los supuestos metódicos y gnoseológicos sobre los que descansa. Ya en la primera cimentación que Descartes hace del racionalismo podemos señalar claramente estos supuestos; parte del hecho de que el conocimiento humano sucumbe a las más variadas ilusiones, pero que depende de él si, merced a estas ilusiones, se deja desviar del camino de la verdad y conducir al del error. La ilusión se origina en los sentidos o en la imaginación mientras que el error significa una falta de juicio y éste consiste en un acto libre del intelecto, del cual es responsable; en él reside la facultad de seguir el impulso de los sentidos, de abandonarse a la incitación de la imaginación o de negarse a dar su asentimiento a los dos. Cuando los datos que posee son insuficientes para llegar a formar un juicio verdadero, para adquirir una certeza completa, debe suspender su juicio. Sólo cuando se decide precipitadamente, cuando se deja llevar a una afirmación sin tener todas las premisas en la mano, cae en el error y en la incertidumbre, pero éstos no son ya puros defectos del entendimiento sino que implican una culpa de la voluntad. A la voluntad incumbe dirigir la marcha del conocimiento y ella posee la fuerza de evitar todo resbalón si se mantiene constantemente en la exigencia universal e inviolable de no enjuiciar sino a base de ideas claras y distintas. Este principio cartesiano es acogido por la filosofía de las Luces y elaborado en una regla en la que Kant reconoce esencia propia de la Ilustración. "La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para ser-

30 Cf. Diderot, *Lettre sur les sourds et muets*, *vid.* también las *Pensées philosophiques*, sec. XII: *La supertition est plus injurieuse que l'athéisme.*

virse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. *¡Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la Ilustración."[31] Con este lema se explican la actitud y valoración diferentes de la Ilustración frente a las diversas condiciones que dan origen al error. No todo defecto de que padece el conocimiento es ya de por sí una *falta,* porque aquellos que no son sino expresión de los límites de nuestra naturaleza, son forzosos e inevitables.[i] ¿Cómo podría Dios pedir responsabilidad a un ser, a quien ha señalado determinadas fronteras infranqueables, por el hecho de haberse mantenido dentro de ellas y no haberse elevado a la omnisciencia? No es de tales limitaciones de nuestro saber de las que tenemos que responder sino, por el contrario, de la audacia de querernos zafar de ellas y de arriesgar, con seguridad dogmática, un juicio sobre la totalidad de las cosas y sobre su origen. La verdadera incredulidad no se manifiesta en la duda que, por el contrario, expresa la reserva, la honrada y sencilla modestia del conocimiento; la incredulidad se manifiesta más bien en la aparente seguridad que no admite sino la propia opinión y condena a todas las demás. Las lagunas del saber y hasta las deficiencias e imperfecciones de nuestro pensar acerca del ser supremo no cuentan en sentido ético y religioso: *l'auteur de la nature* —dice Diderot— *qui ne me recompensera pas pour avoir été un homme d'esprit, ne me damnera pas pour avoir été un sot.*[32] Lo que cuenta y está sometido a responsabilidad moral es la fe ciega que se cierra en banda a toda investigación y se pone en guardia contra todo examen; porque no sólo limita el contenido del conocimiento, sino que anula su esencia, su forma y su principio.

Comprendemos ahora cómo se desconoce y se interpreta mal la existencia de tolerancia sostenida por la filosofía de las Luces si se le da una significación puramente *negativa.* La tolerancia es todo lo contrario que una recomendación de blandura e indiferencia frente a las cuestiones religiosas. Sólo en algunos pensadores de segunda fila encontramos una de-

31 *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Kant, *Werke,* IV, 169. Trad. española de E. Ímaz en la *Filosofía de la Historia,* selección de los escritos kantianos sobre el tema, por E. Ímaz, El Colegio de México, 1941.

32 *Additions aux Pensées Philosophiques,* XI.

fensa de la tolerancia que equivale a un puro indiferentismo. Pero, en conjunto, domina la tendencia contraria y el principio de la libertad de fe y de conciencia es expresión de una nueva *fuerza religiosa positiva* que caracteriza al siglo de la Ilustración y le es peculiar. Revela la nueva forma que adopta la conciencia religiosa, que se sostiene en ella de manera clara y segura. Es verdad que esta forma no podía ser alcanzada más que con una inversión total del sentir religioso y de la finalidad atribuida a la religión. El cambio decisivo se verifica cuando el lugar del *pathos* religioso que anima al siglo anterior, que fue el siglo de las luchas religiosas, es ocupado por el *ethos* religioso. Lo religioso ya no será cuestión de puro padecer, sino que tiene que manar del centro de la *acción* y cobrar su carácter desde él. El hombre no debe ser poseído y dominado por lo religioso como por una fuerza extraña, sino que debe apoderarse de este sentimiento y conformarlo en íntima libertad. No es una potencia sobrenatural, no es la gracia divina la que produce en el hombre la certeza religiosa, sino él mismo quien sube hasta ella y en ella trata de mantenerse. De este principio teórico derivan, con íntima necesidad, las consecuencias sacadas por la época de la Ilustración y las exigencias prácticas concretas presentadas por ella. Se ofrece una consecuencia que, a primera vista, si tenemos en cuenta la idea corriente de la Ilustración parece algo extraña. Si hay algún predicado que pudiera calificar a la época y presentarla con la mayor seguridad, sería, al parecer, el que la designa como una época de puro *intelectualismo*, que se aferra a la primacía de lo intelectual, de lo puramente teórico. Pero este concepto en modo alguno se comprueba en el desarrollo de sus ideales religiosos; la tendencia contraria, más bien, se manifiesta claramente, pues si la Ilustración está empeñada en asentar una "religión dentro de los límites de la pura razón", no menor es su empeño de emanciparse del dominio del puro entendimiento. Es, precisamente, lo que opone al sistema dogmático con el que lucha porque este sistema, al considerar la fe como la creencia en la verdad de determinados principios teóricos y al tratar de sostenerla y encerrarla violentamente en ellos, ha desconocido

el centro de la certeza religiosa. Semejante limitación no es posible ni deseable, puesto que cambiaría la religión en un puro *opinar* y la despojaría de su auténtica fuerza práctico-moral. Cuando esta fuerza es efectiva y se manifiesta en toda su pujanza y autenticidad, nos hallamos fuera de todas las contradicciones de las representaciones y conceptos religiosos, que no deben ser tomados por otra cosa que por la envoltura externa con que se reviste la certeza religiosa. Son infinitamente variados e infinitamente contrarios, pero no por eso debemos dudar de la unidad de la religión, puesto que la variedad afecta tan sólo a los signos sensibles y no al contenido suprasensible que busca en aquéllos su expresión, por necesidad inadecuada. De este modo, la Ilustración reconoce aquel principio, expresado por Nicolás de Cusa trescientos años antes, y afirma con énfasis la identidad de la religión a través de la variedad de los ritos y de todo el antagonismo de las representaciones y opiniones. Su horizonte se amplía con respecto al Renacimiento y trata de abarcar con este principio un mayor cúmulo de fenómenos religiosos. Ya en la obra del Cusano *De Pace Fidei* la disputa por la verdadera religión no se limita a cristianos, judíos y mahometanos, pues también el pagano, el tártaro y el escita pretenden participar en el verdadero conocimiento de Dios. En el siglo XVIII son, sobre todo, los pueblos del Oriente los que atraen la atención y reclaman la igualdad de derechos para sus convicciones religiosas.[33] Ya Leibniz había llamado la atención sobre la cultura china, y Wolff, en una conferencia sobre la sabiduría china, celebró a Confucio como el profeta de una moral pura y le colocó junto a Cristo. Voltaire aborda este tema y lo emplea como una demostración capital de cuán poco depende la médula de la realización y de la moralidad de las diferentes representaciones de los creyentes. En las *Lettres Persannes* de Montesquieu la comparación entre el Oriente y el Occidente no se decide en favor de este último y la observación y crítica desembarazadas de los persas des-

[33] Sobre la significación del Oriente para la cultura francesa del siglo XVIII, véase Martino, *L'Orient dans la littérature française au XVIIIe siècle*, París, 1906.

cubre por doquier lo arbitrario, lo convencional y lo accidental en todo aquello que, en opinión del país, pasa por lo más seguro y santo. De este modo se crea un determinado género utilizado después constantemente por la crítica y la polémica. Pero esta polémica no es sólo corrosiva, sino que emplea la destrucción para preparar la construcción. Se pretende salir de la estrechez del dogma para llegar a la libertad de una conciencia de lo divino verdaderamente universal. Diderot ha expresado de la manera más vigorosa en su *Pensées philosophiques* este sentimiento fundamental de la época. *Les hommes ont banni la Divinité d'entre eux; ils l'ont reléguée dans un sanctuaire; les murs d'un temple bornent sa vue; elle n'existe point au delà. Insensés que vous êtes! détruisez ces enceintes qui retrécissent vos ideés; élargissez Dieu; voyes-le partout où il est, ou dites qu'il n'est point.*[34]

La lucha por el ensanchamiento del concepto de Dios, que emprende el siglo de la Ilustración poniendo en el empeño todas sus fuerzas intelectuales y éticas, no es cosa para ser descrita aquí en detalle y nos bastará con señalar su dirección fundamental y destacar sus motivos generales. Las armas para esta lucha habían sido aguzadas en el siglo XVII y, otra vez, es el *Diccionario* de Bayle el verdadero arsenal de la filosofía "ilustrada". Bayle comienza su escrito dirigido contra Luis XIV con ocasión de la revocación del Edicto de Nantes con una pretensión concreta, pues quiere luchar por el reconocimiento de la libertad de fe y de conciencia de los reformados. Pero las razones en que quiere apoyar esta pretensión crecen por encima de la tarea inmediata y Bayle alcanza un rigor que desentona hasta en el círculo de sus compañeros y provoca en Jurieu, uno de los teólogos destacados de los protestantes, una fanática oposición. Bayle subraya expresamente que su escrito en favor de la libertad religiosa no debe servir a una sola, sino que representa un principio valedero sin diferencia alguna para toda orientación religiosa, de carácter obligatorio, meta universal y puramente filosófica; condena como absurda la coacción, basándose en criterios de la razón moral y, de este modo, el pretendido derecho re-

34 Diderot, *Pensées philosophiques*, XXVI; Oeuvr. (Assézat), I, 138.

ligioso se declara nulo para siempre, porque no puede haber ninguna diferencia radical entre moral y religión. Cuando se presentan en oposición y el testimonio de un Libro Sagrado contradice directamente al de la conciencia moral, hay que resolver esta contradicción de suerte que se garantice la primacía absoluta de aquélla. Si renunciamos a esta primacía habremos renunciado a todo criterio de la verdad religiosa y estaremos desprovistos de todo patrón para medir las pretensiones de certeza de una pretendida revelación y para distinguir, dentro de la religión misma, la verdad del engaño. Por eso hay que rechazar toda *interpretación literal* de la Biblia cuando de ella se desprenda la obligación de una manera de obrar que contradiga a los primeros principios de la moral. En estos principios y no en una pura averiguación del sentido de las palabras residen las máximas indudables de la interpretación, que no pueden ser desplazadas por ningún sentido literal, tan seguro como se quiera. "Es mejor rechazar el testimonio de la crítica y de la gramática que el de la razón". Como principio directo tenemos que toda interpretación que choque contra los más altos y seguros postulados morales, que suponga una recomendación o justificación de un crimen, es falsa: *tout sens littéral qui contient l'obligation de faire des crimes est faux.*[35] Se expone así una máxima de tipo regulador a la que la filosofía de la Ilustración nada tenía que añadir, pues le bastaba llevarla a la práctica con perfecta consecuencia para alcanzar su finalidad esencial. Pero había menester de otra aportación, que estaba reservada a Voltaire. Sacó a luz un tesoro que yacía enterrado en el *Diccionario* de Bayle bajo el cúmulo de la erudición histórica y teológica. Con él, el principio de la *crítica bíblica de carácter moral,* que fue combatido en el siglo XVII con violencia y condenado resueltamente por la doctrina ortodoxa, lo mismo protestante que católica, se convierte en patrimonio intelectual de la época. Cuando Voltaire, más tarde, en el año 1763, vuelve la mirada, en su *Tratado sobre la tolerancia,* sobre esta lucha, lo hace con plena confianza en

[35] Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de l'Évangile: contrains les d'entrer;* Oeuvres diverses, La Haya, 1727, II, 367, 374.

la victoria alcanzada. Vivimos en una época, dice, en que la razón penetra día a día en los palacios de los grandes y en las tiendas de los mercaderes. Su marcha es incontenible y sus frutos llegarán a madurar. Ni el respeto al pasado ni la veneración de la tradición nos deben impedir recogerlos. Porque es un principio del mundo espiritual que no puede subsistir más que si lo rehacemos día día. *Les temps passée sont comme s'ils n'avaient jamais été. Il faut toujours partir du point où l'on est, et de celui où les nations sont parvenues.* Sólo Voltaire era capaz de acuñar frases tan apretadas y agudas, concentrando en forma candente las convicciones y tendencias intelectuales de la época. También se distingue su *Tratado sobre la tolerancia* porque desenvuelve el tema con una seriedad, un reposo y un sobrio realismo que apenas si encontramos en otros escritos suyos sobre cuestiones religiosas. En este caso, en que tiene ante los ojos una finalidad concreta, en que está luchando por la revisión del proceso de Jean Calas, su estilo cobra un rigor y parquedad especiales; renuncia a las escapadas del ingenio y, más que de costumbre, a las diversiones polémicas. Pocas veces se ha expresado de una manera tan pura y vigorosa el *ethos* personal que se esconde tras todas las ocurrencias satíricas de Voltaire. La tolerancia, a la que los fanáticos señalan como el error más peligroso y pretensión monstruosa, la llama Voltaire *l'apanage de la raison.* No una pretensión aislada de la filosofía, sino, más bien, su principio, su esencia y su justificación. Y en esta justificación es donde la filosofía se hermana con la religión. A la primera se debe, y constituye su mayor triunfo, que haya pasado la época de las guerras de religión y que el judío, el católico, el luterano, el griego, el calvinista, el anabaptista y el sociniano vivan como hermanos y sirvan del mismo modo al bien del conjunto. *La philosophie, la seule philosophie, cette soeur de la religion a désarmé des mains que la superstition avait si longtemps ensanglantées; et l'esprit humain, au réveil de son ivresse, s'est étonné des excès où l'avait emporté le fanatisme.*[36] Todavía hay bastantes fa-

[36] Voltaire, *Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas,* caps. 1 y 4 (Oeuvr. XXIX, 63 pp. 74s.).

náticos, pero dejemos obrar a la razón y ella nos traerá, sin falta, la salud. "Es suave, es humana, nos educa en la circunspección y destruye la discordia, vigoriza la virtud y hace amable la obediencia frente a las leyes en lugar de sostenerlas por la coacción".

Así resulta que los criterios puramente intelectuales se sienten cada vez menos suficientes. No es posible fijar el valor de verdad de la religión con criterios puramente *teóricos* ni es posible resolver acerca de su validez de manera abstracta, sin tener en cuenta sus *efectos* morales. Se anuncia ya la fábula del anillo, de Lessing: la verdad última y profunda de la religión no puede ser probada exteriormente, sino de manera íntima. Cualquier demostración, ya sea la empírica mediante hechos históricos, ya sea la lógico-metafísica mediante razones abstractas, es insuficiente, porque no es más que lo efectivo de ella, y su ser esencial no puede verificarse más que en el sentir y en el obrar. Es la piedra de toque que comprobará la autenticidad de toda religión. Diderot recoge este argumento capital para demostrar con él las ventajas de la religión natural con respecto a las positivas. Parte del hecho de que no es posible una resolución directa en la porfía de las distintas religiones históricas porque cada una de ellas pretende ser absolutamente superior y a este título reclama el sometimiento dogmático de todas las convicciones. Esta pura negatividad tiene sus límites, pues, por muy excluyente que cada religión se manifieste con respecto a las demás, ninguna desea negar por completo sus relaciones con la religión natural. Es el suelo nutricio al que cada una se siente ligada de algún modo y del que no desea desprenderse por completo. Por eso, si preguntamos a cada una de las religiones a cuál habrían de ceder el segundo lugar, recibiremos una respuesta coincidente, pues no se lo concederán a otra religión positiva sino a la natural, y de este modo se ha resuelto la disputa para los que están libres de prejuicios y enjuician filosóficamente. Para ellos se pone de manifiesto dónde han de buscar la verdadera universalidad y la verdadera eternidad: "Todo lo que ha tenido un comienzo tendrá también un fin y, al revés, lo que no ha nacido tam-

poco pasará. Ahora bien, el judaísmo y el cristianismo han tenido su comienzo y no existe religión sobre la tierra cuyo año de nacimiento no sea conocido, a no ser la religión natural. Es la que no acabará nunca, mientras las demás pasarán". Judíos y cristianos, mahometanos y paganos, todos son herejes y cismáticos de la religión natural. Sólo esta religión última puede obtener una confirmación real, porque su verdad se comporta con respecto a la de las religiones reveladas como el testimonio propio con el testimonio que recibo de otros, como lo que yo percibo directamente con lo que otros me enseñan. "Aquel testimonio se encuentra escrito en mí por la mano de Dios, mientras que éstos han sido trazados en pergaminos y mármoles por hombres supersticiosos; aquél lo llevó conmigo y lo encuentro siempre igual a sí mismo, éste está fuera de mí y cambia con cada frontera y cada clima. El uno aproxima y une a los hombres cultos y a los bárbaros, a los cristianos y a los paganos, a los filósofos y al pueblo, al instruido y al ignorante, al viejo y al niño; el otro divide padre e hijo, arma a los hombres contra los hombres y entrega al sabio y al prudente al odio y a la persecución del ignorante y del fanático." Tampoco se sostiene la objeción de que, siendo la religión natural la más antigua, tendrá que ser también la más imperfecta, porque ¿no ha de ser lo original en el tiempo lo auténtico y no falsificado, lo *a priori* de todas las religiones? Si admitimos la idea de la evolución y el perfeccionamiento, el problema no se resuelve a favor de una sola religión positiva y de sus artículos de fe. Pues, ¿de dónde habríamos de tener la certeza de encontrarnos al final de esta evolución? Si la ley natural se completa con la mosaica y ésta con la cristiana, ¿por qué no ha de ser posible que la última pueda, a su vez, ser sustituida por otra ley que Dios no ha revelado todavía a los hombres?[37] En estos párrafos del ensayo de Diderot *De la suffisance de la religion naturelle* resuenan ya motivos típicos del pensamiento de Lessing. También nos hace pensar en él la diferencia rigurosa que establece Diderot entre demostración racional e histórica, y el rigor con que subraya que ninguna prueba de

[37] Diderot, *De la suffisance de la religion naturelle*, IV, XVIII, XXVss.

hecho, por muy asegurada que parezca, puede lograr un grado de certeza como para servir de base a la demostración de verdades universales y necesarias.[38] Se debilita en consecuencia cada vez más, la fuerza de la demostración puramente teórica de Dios sobre la que levantaron sus sistemas la teología y la metafísica del siglo XVII y el centro de la certeza religiosa se coloca en un lugar donde no cabe tal demostración ni se necesita de ella.

El desarrollo del *deísmo inglés* muestra, con su diversidad y las oscilaciones de sus diferentes intentos de cimentación, la misma tendencia fundamental. Comienza como un sistema *rigurosamente* intelectual, pretende desterrar de la religión los misterios y los milagros y llevarla a la luz clara del conocimiento. El ensayo de Toland *Christianity not mysterious* (1696) señala ya, con su título, el movimiento que aparecerá constantemente en el movimiento deísta. Su *significación filosófica* reside, sobre todo, en que hace valer, en el planteamiento del problema, un nuevo principio, porque parte del supuesto de que la cuestión acerca del *contenido* de la fe no puede ser separada de la cuestión acerca de su *forma* y que ambas tienen que ser resueltas a la vez. Por lo tanto, no es sólo el contenido de verdad de cada dogma sino el modo de la certeza religiosa como tal lo que se discute. Toland pretende apoyarse en Locke, introduciendo los principios de la teoría del conocimiento de este filósofo en la problemática religiosa; porque lo que vale del conocimiento en general tiene que regir también en el conocimiento religioso en particular. Locke había definido de una manera general el acto del conocimiento como la comprobación de una coincidencia o no coincidencia entre ideas. De aquí que el conocimiento implique, por su naturaleza, una relación, y que los miembros de la misma tengan que darse a la conciencia de alguna forma y que ella deba captarlos claramente; porque sin semejante aprehensión de los fundamentos de la conexión pierde ésta todo sentido y significación claros. Con

38 Cf. p. ej. Diderot, *Introductions aux grands principes*, y la réplica de Diderot a las objeciones contra este escrito. Oeuvres, ed. Naigeon (1798), I, 350.

esta idea puramente *metódica* tenemos ya, según Toland, un principio esencial y un límite necesario para los *objetos* de la fe religiosa. Se rechaza su trascendencia absoluta, pues ¿cómo podría nuestra conciencia dirigirse a un objeto para conocerlo, para creer en él y para juzgarlo, si éste no está *presente* de alguna manera, si no se lo representa en algún fenómeno suyo? Lo sólo "irracional", que excede a toda comprensión humana, impide semejante presencia y, por lo tanto, no podemos decir, sobre ello, qué es ni cómo es. La objeción de que se puede asegurar muy bien la existencia de una cosa sin conocer ningún predicado de ella, sin poder expresar nada sobre su naturaleza, no se tiene en pie. Pues aun suponiendo que fuera posible un conocimiento de esta clase, ¿qué importancia religiosa podríamos concederle? Si la fe no quiere ser algo totalmente vano y sin sentido, su objeto tiene que ser también algo con sentido, es decir, debe encerrar algunas determinaciones que puedan ser comprendidas y conocidas claramente. Por lo tanto, lo misterioso, en todos sus aspectos, lo sustraído en principio al entendimiento, es tan ajeno a la fe como al saber. ¿Podría alguien vanagloriarse, con razón, de tener un conocimiento infalible de que existe en el mundo un *Blictri*, si era incapaz de decir lo más mínimo acerca de lo que este *Blictri* pudiera ser?[39] De todo esto se desprende para Toland que no puede haber misterios más que en sentido relativo y no absoluto. Designamos de este modo un contenido que es inaccesible a determinado género de comprensión, pero no un contenido que excediera a todas las posibilidades de comprensión. Por lo que se refiere a la palabra *mysterium*, aclara Toland que, al principio, significó una doctrina, no contraria a la razón, sino que escondía una verdad conocida, pero que por cualquier motivo permanecía oculta a una parte de la humanidad y debía mantenerse en secreto para ella. El concepto de revelación no puede ser opuesto, por consiguiente, al de religión natural, de modo que tengan que separarse a tenor de su específica naturaleza. Lo que los separa no es el contenido de lo comunicado sino tan sólo la forma de la *comunicación*. La revelación no

[39] Toland, *Christianity not mysterious*, pp. 12 y 128.

es, propiamente, un motivo de certeza sino una forma especial de transmisión de una verdad, cuyo fundamento objetivo hay que buscar en la razón misma.

También Tindal, en su *Christianity as old as the Creation* (1730), parte de este principio fundamental. Hace resaltar, igualmente, que la religión natural y la revelada no difieren en sustancia sino sólo en la manera de darse a conocer: la una es la manifestación interior y la otra la exterior de la voluntad de un ser infinitamente sabio y bueno. Pero para pensar en verdad semejante ser, tenemos que liberarlo de toda estrechez y limitación antropomórfica. Significaría un estrechamiento incomprensible si cualquier parte de su ser y de su acción quedaran escondidas, o si ambos favorecieran a una sola época y a un solo pueblo en detrimento de los demás. Lo mismo que Dios permanece igual a sí mismo y la naturaleza humana es también invariable y única, así la revelación tiene que repartir su luz homogénea en todas direcciones. Dios no sería Dios si, como pretende, por ejemplo, el dogma de la predestinación, ocultara su naturaleza, si iluminara a una parte de la humanidad y dejara a oscuras a la otra. Por lo tanto, el criterio esencial para comprobar la autenticidad de cualquier revelación reside en su universalidad, en su estar por encima de todos los límites temporales y espaciales. El cristianismo es verdadero en el sentido y en la medida en que satisface esta condición fundamental. Existe en cuanto no está vinculado a ningún espacio ni a ninguna época particulares, en cuanto es tan viejo como el mundo. No hay, pues, oposición ninguna respecto al contenido entre ley natural y cristiana, pues ésta no quiere ser otra cosa que una nueva publicación de lo que está decantado en la primera. Semejante re-publicación (*a republication of the law of nature*) tiene lugar, sobre todo, en el saber moral de los hombres. Aquí reside la auténtica e infalible revelación, que supera a todas las demás en valor y certeza. Así Tindal llega hasta aquel concepto de religión que, más tarde, acogerá Kant en su obra sobre *La Religión dentro de los límites de la pura razón*. Para él, la religión no es más que el conocimiento de nuestros deberes como mandatos de

Dios; partiendo de las normas morales universalmente obligatorias y accesibles para todos, las referimos a un autor divino y las consideramos como manifestaciones de su voluntad. El centro de gravedad, como vemos, también se desplaza en el desarrollo del deísmo inglés de lo puramente intelectual a los dominios de la "razón práctica" pura y el deísmo "moral" ocupa el lugar del deísmo puramente "constructivo".[40]

La extraordinaria influencia ejercida por el deísmo inglés en toda la vida espiritual del siglo XVIII se debe, sobre todo, a este giro. Si consideramos su contenido puramente teórico, apenas si podremos comprender la intensidad de su acción. Porque entre sus portavoces no se encuentra ningún pensador de verdadera hondura y sello personal, y las deducciones puramente teóricas en que se apoya el deísmo para defender sus posiciones son a menudo frágiles y a medio elaborar. Con más fuerza ha actuado la inspiración del deísmo, su honrada voluntad de verdad, la seriedad moral con que abordó la crítica del dogma. Aquí residen sus auténticas fuerzas dinámicas. Ya Bayle, que estuvo en los comienzos del movimiento, se ha dado cuenta de ello y, basado en este conocimiento, profetizó la victoria del *ethos* del deísmo. "Nuestra época —dice en su escrito contra la revocación del Edicto de Nantes— está llena de espíritus libres y deístas. La gente se asombra de esto; yo, sin embargo, me asombro más de que no sean mayor número, teniendo en cuenta las devastaciones producidas por la religión en el mundo entero y la destrucción de toda moralidad que parece su consecuencia inevitable cuando, por asegurar su bienestar temporal, favorece toda clase de crímenes imaginables: el asesinato, el robo, el destierro y la violencia; crímenes que tienen como consecuencia una enormidad de horrores, como la hipocresía, la práctica sacrílega de los sacramentos, etc." [41] El deísmo nace de la aversión al espíritu con que fueron conducidas las

[40] Sobre los detalles de esta evolución cf., sobre todo, la exposición detallada de Leslie Stephen, *History of English Thought on the Eighteenth Century*, 2 vols., segunda ed., Londres, 1881; *vid.* también Troeltsch, artículo "Deismus", *Ges. Schriften*, IV, pp. 429ss., y Hermann Schwarz, artículo "Deismus", en el *Paedagogisches Lexikon* (Velhagen & Klaising).

[41] Bayle, *Commentaire philosophique*, Oeuvr. div., p. 367.

luchas religiosas de los siglos pasados, y expresa el profundo anhelo de aquella *pax fidei* tan deseada por el Renacimiento, pero que nunca se había logrado. No en la guerra religiosa sino en la paz religiosa, esto es, en la convicción deísta universal, se nos podrá descubrir la verdad y la esencia de Dios. Porque Dios —por lo menos así argumentó Bayle— es un ser demasiado bueno para ser el autor de cosas tan dañinas como son las religiones positivas, que llevan en sí semilla de las guerras, las matanzas y las injusticias. También en Alemania ha sido éste el motivo esencial al que el deísmo debió su fuerza de penetración. Podemos seguir en la historia espiritual alemana del siglo XVIII el incremento del movimiento deísta de década en década. La bibliografía y las notas críticas de la producción de los "librepensadores ingleses" se convierten en una sección especial y constante de las revistas.[42] Es verdad que en Alemania la lucha en favor de la religión natural y en torno a la relación entre razón y revelación no cobró jamás los agudos tonos que en Francia. Porque allí tropezó con otro enemigo, pues no se hallaba frente a una sola ortodoxia de una jerarquía eclesiástica que, con su autoridad y su afán de dominio, trataba de reprimir el movimiento libre del pensamiento y, más bien, su tarea consistió en aflojar un sistema religioso que ya llevaba en su seno los gérmenes más varios de una nueva manera de pensar. La filosofía de Leibniz actúa en Alemania como el medio espiritual dentro del cual se lleva a efecto además la elaboración del pensamiento religioso y permite abarcar las oposiciones más fuertes para mediar entre ellas y conciliarlas. La armonía, tendencia fundamental del pensamiento leibniziano, se mantiene viva. En el sistema de Christian Wolff no ocurre nunca una separación ruda entre el contenido de la fe y del saber, entre la revelación y la razón; trata más bien de sopesar con cuidado los derechos de ambos, limitándolos recíprocamente. Lo mismo que en Locke y en Leibniz, se niega que los contenidos de la fe sean contrarios a la razón, pero

[42] Más detalles sobre la expansión del deísmo en Alemania se encuentran p. ej. en Hettner, *Literaturgesch. d. achtzehnt. Jahrhunderts*, 3ª ed., III, pp. 264*ss*.

nunca se afirma que este contenido pueda ser sacado de la razón sola y que no comprenda elementos suprarracionales. Se reconoce a la razón y la revelación como fuentes primordiales de conocimiento, que no deben combatirse sino completarse y, en virtud de esta composición, se podrá obtener un todo compacto, un sentido unitario de la verdad religiosa. Lejos de provocar a ambas fuerzas a la lucha, habrá que enlazarlas de modo que se haga patente su coincidencia. Dentro de la escuela de Wolff había, pues, lugar para una ortodoxia que no afectara al contenido esencial de la fe revelada, aunque la forma en que se ofrecía esta fe fue cambiando poco a poco haciéndose valer cada vez más las exigencias y los métodos de la demostración.[43] La dirección de los teólogos "innovadores" en Alemania —la "neología" que representan hombres como Semler, Sack, Spalding, Jerusalem, etcétera—, sobrepasa este resultado. Ya no se sirve de la razón para reforzar y demostrar formalmente un contenido de fe garantizado por otra fuente, sino que pretende establecer el contenido por medio de la razón. Aparta del dogma los elementos que no pueden ser logrados de este modo y trata de demostrar, mediante la investigación histórico-dogmática que son añadidos extraños a la fe original. El contenido de la revelación se reduce de esta suerte de manera esencial sin que su concepto quede afectado. Pero no se emplea sino para asegurarlo y consagrar aquellas verdades que la razón encuentra por sí sola y se hallan a su alcance. La demostración en sentido riguroso, de carácter silogístico, sustituye cada vez más a la empírica, la que, a su vez, trata de buscar su fundamento no en hechos históricos aislados, sino en certezas puramente interiores. "Mi experiencia es mi prueba —dice Jerusalem— y la experiencia esencial en que debe apoyarse toda demostración de la religión es la paz del alma que nos beatifica más que la razón y que ésta, con todas sus facultades teóricas,

[43] Más detalles sobre este desarrollo véanse p. ej. en Troeltsch, artículo "Aufklärung", *Ges. Schriften*, IV, pp. 370ss.: sobre la dirección tomada por los primeros wolffianos, *vid.* especialmente los trabajos de Canz, *Usus Philosophiae Leibnitianae et Wolffianae in Theologia* (1733) y *Philosophiae Wolffianae consensus cum Theologia* (1735).

no nos podría proporcionar".[44] Con tal apelación a la subjetividad como principio propio y verdadero de toda certeza religiosa, se rechaza la autoridad de no importa qué instancia objetiva, y no queda sino un paso para acabar con ella explícitamente. El racionalismo teológico posterior ha dado este paso, declarando que no es menester reconocer como fuente propia del conocimiento a la revelación. De este modo, la exigencia fundamental del deísmo penetra en la teología y vence sus resistencias. Si Sack dijo una vez que la revelación es el telescopio de la razón sin el cual las verdades religiosas más importantes o no se verían o se verían muy confusas, Reimarus le podría replicar que esta metáfora tiene sus límites: pues así como en el campo de la percepción sensible se pueden reforzar los órganos de la misma, pero no prescindir de ellos, y un telescopio o un microscopio de nada nos servirán sin la vista, así también, en lo espiritual, todo saber tiene que referirse, por último, a las fuerzas fundamentales naturales del espíritu y medirse en ellas.[45]

De esta suerte el movimiento deísta ha roto los diques y ha anegado todas las obras de protección que se habían levantado contra él. A pesar de la tensión de las fuerzas y de la creciente producción polémica y apologética, su victoria definitiva parecía inevitable. Pero, en este momento, el amenazado sistema ortodoxo recibe una ayuda inesperada. Uno de los enemigos más agudos del sistema se convierte inesperadamente en su aliado. No ha sido la dogmática teológica sino el *escepticismo* filosófico radical quien ha rechazado los ataques del deísmo y ha contenido su avance. En Inglaterra, Samuel Clarke intenta apoyar la doctrina con todos

[44] Sobre el desarrollo de la "neología" en Alemania, cf. especialmente la exposición y el rico material de Aner, *Theologie der Lessingzeit*, Halle, 1929. Desde el punto de vista histórico interesan sobre todo las relaciones estrechas entre los neólogos alemanes del siglo XVIII y la "filosofía de la religión" inglesa del siglo XVII. El concepto de "experiencia religiosa" tal como lo representa p. ej. Jerusalem, ya se halla preformado hasta en todos los detalles sobre todo en los pensadores de la escuela de Cambridge. Más sobre el particular en mi obra *Platonische Renaissance in England* (particularmente pp. 195ss.).

[45] Cf. Reimarus, introducción a su *Abhandlung von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion.*

sus recursos lógicos, derivándola con rigor de principios universales.[46] Voltaire no oculta su admiración ante este esfuerzo y califica, en sus *Cartas sobre los ingleses,* a Clarke como *une vraie machine a raisonnements,* a la altura de las más difíciles tareas.[47] Tampoco, más tarde, vacila Voltaire en su apreciación de Clarke y en el *Traité de métaphysique* lo coloca en seguida de Locke, como uno de los primeros "virtuosos de la razón".[48] Pero todo este alarde de demostración rebota sobre el mismo deísmo y parece hacer patente la debilidad de la doctrina ortodoxa. Anthony Collins, en su defensa del "librepensamiento", observa irónicamente que nadie ha dudado de la existencia de Dios hasta que se le ocurrió a Clarke probarla por demostración.[49] Lo que no lograron los lógicos ni los metafísicos lo consiguió el contradictor radical de los dogmas lógicos y metafísicos. Fue Hume quien colocó al deísmo ante una nueva cuestión y, con ella, lo sacó de sus goznes. El deísmo, para fundar su concepto de "realidad natural", parte del supuesto de que existe una "naturaleza humana" idéntica a sí misma, equipada con determinados conocimientos fundamentales de carácter teórico y práctico. Pero ¿dónde está esta naturaleza humana? ¿Es un hecho empíricamente dado o no es sino una hipótesis? ¿Y no estará la falla fundamental del deísmo en que confía sin recelo en esta hipótesis, elevándola a la categoría de dogma? Hume inicia su crítica con este dogma. No niega el deísmo por el lado de la razón ni por el lado de la revelación, sino que trata de medirlo con los patrones de la experiencia, de los puros hechos. Aquí se le muestra que todo el soberbio edificio del deísmo descansa en cimientos de barro porque esa naturaeza humana sobre la que se quería levantar la religión natural no es ninguna realidad, sino una pura ficción. La *empirie* nos la muestra a una luz muy distinta que todos

[46] Cf. Clarke, *A demonstration of the Being and Attributes of God,* Londres, 1705-6.

[47] Cf. *Lettres sur les Anglais,* VII, Oeuvr. XXVI, pp. 33*ss.*

[48] *Traité de Métaphysique,* cap. II, Oeuvr. XXXI, pp. 20*ss.*

[49] Collins, *A discourse of freethinking occasioned by the rise and growth of a sect called freethinkers,* Londres, 1713; más detalles en Leslie Stephen, *ob. cit.,* I, p. 80.

los intentos deístas más o menos constructivos; nos damos cuenta de que esa naturaleza humana no es un tesoro de conocimientos fundamentales, de verdades *a priori*, sino un entresijo sórdido de impulsos; no un cosmos, sino un caos. Cuanto más penetramos en la naturaleza de los hombres y la describimos con mayor verdad, tanto más se disipa la apariencia de lo racional y ordenado. Ya en el campo de nuestras representaciones teóricas se da para Hume esta consecuencia. Solemos considerar el principio de razón suficiente como rector de nuestros conocimientos teóricos, y creemos que es él quien presta coherencia y firmeza a todo nuestro saber, pero ante el análisis agudo de los conceptos se va esta pretensión. Ni siquiera el concepto de razón suficiente, que habrá de servir de segurísimo apoyo a nuestro conocimiento, nos puede mostrar ningún fundamento objetivo. No posee ninguna evidencia ni significación y necesidad *a priori;* es un producto del juego de nuestras representaciones, que no se enlazan entre sí según principios racionales objetivos, sino que siguen el ritmo de la imaginación y obedecen a sus leyes mecánicas. Lo mismo se puede decir, todavía en mayor medida, de nuestras representaciones *religiosas*. Su pretendido contenido objetivo, su sentido sublime, se disuelve en pura apariencia en cuanto nos encaminamos a sus propias fuentes y nos damos cuenta del modo y manera de su origen y desarrollo. Entonces descubrimos que no existe en su base ningún contenido originalmente especulativo ni originalmente ético. Las primeras ideas de Dios no han sido producidas ni conservadas por una meditación sobre los primeros principios del ser y sobre las razones del orden universal ni por la entrega a un ser de sabiduría y bondad infinitas. Semejantes consideraciones filosóficas no tienen ningún influjo sobre las masas. El hombre no ha empezado como filósofo y es una esperanza falaz y vana pretender que termine como filósofo; no se halla bajo ningún dominio de una razón abstracta, sino bajo el poder de sus instintos y pasiones, de los cuales no sólo se originan las primeras ideas religiosas y los primeros artículos de fe, sino que continúan arraigados en ellos; no es el pensamiento ni la voluntad moral quienes

los han formado ni quienes los alimentan. Los afectos de esperanza y de temor son los que han llevado a los hombres a la fe y los que los mantienen en ella. Así penetramos en la capa profunda de la religión. La religión no tiene una base lógica ni ética, sino una causa antropológica. Nace del temor a potencias sobrenaturales y del deseo de los hombres de inclinarlas a su favor. Es también el juego de las pasiones y de la imaginación lo que gobierna el afán de nuestra vida religiosa; la superstición, el miedo a los demonios, constituyen las verdaderas raíces de la idea de Dios. No se crea que se puede eludir esta consecuencia hablando de las religiones superiores, puramente espirituales, que se elevan muy por encima de estos comienzos de la idea primitiva de Dios; porque también este argumento se reduce a polvo si contemplamos la religión, no en su interpretación racional y en su ropaje idealista, sino en la desnudez de la realidad empírica. De punta a cabo, desde sus estribaciones más bajas hasta la cima más alta, se nos ofrece siempre el mismo cuadro; las mismas fuerzas psicológicas fundamentales que gobernaron el origen primero de la religión determinan también su marcha y se mantienen activas en su desarrollo. La superstición adopta de continuo nuevas y más finas formas, pero su naturaleza íntima no cambia por eso. Osemos arrebatar el velo de palabras, de conceptos abstractos, de ideas morales, con que se cubren las religiones superiores, y encontraremos que la figura de la religión es por doquiera la misma, el *credo quia absurdum* conserva su vieja fuerza. ¿Es que cabe un contrasentido lógico mayor que el dogma de la transustanciación; hay algo moralmente más nocivo, más perjudicial para la sociedad humana, que los artículos de fe de las religiones positivas? Lo que diferencia a la religión superior de las inferiores es que en ella se ha añadido al motivo de la esperanza y del temor un tercer motivo, que tiene sus fuentes en el refinamiento intelectual, pero que en el sentido puramente moral significa más un retroceso que un progreso. La *adulación* empuja a los hombres a levantar a sus dioses por encima de toda medida de perfección terrena y a atribuirles predicados cada vez más excelsos. Pero vistas las cosas más de

cerca, si en lugar de en las ideas de los hombres nos fijamos en su conducta, veremos que, a pesar de toda esta sublimación ético-espiritual, todo ha quedado lo mismo. El Dios infinitamente bueno, sabio y justo del cristianismo se convierte, en el retrato trazado por el calvinismo, en un tirano tan cruel, traicionero y arbitrario como el de cualquier religión primitiva. El temor a los demonios se halla, pues, en la base de todas las ideas religiosas superiores y nada se ha adelantado al no manifestarse con franqueza y tratar hipócritamente ante sí y ante los demás los vicios que la religión primitiva exponía con ingenuidad.[50]

Ésta es la "historia *natural* de la religión" descrita por Hume y con la que elimina para siempre el concepto deísta de religión natural y cree haber evidenciado su carácter de puro sueño filosófico. De este modo fue la filosofía misma quien libró al sistema de la revelación de su enemigo más peligroso; pero el corte realizado por el agudo cuchillo del análisis de Hume, también afectará con una herida mortal a este sistema, porque lo mismo frente a la religión revelada que a la religión natural, el escepticismo conserva la última palabra. "¡Qué privilegio más noble el de la razón humana, que se eleva al conocimiento del ser supremo y es capaz de concluir, desde las obras visibles de la naturaleza, a un principio tan sublime como supremo creador! Pero hay que ver también el reverso de la medalla. Examínese la marcha de la religión en la mayoría de los pueblos y en casi todos los tiempos; examínense los principios religiosos que han dominado de verdad en el mundo. Entonces no será difícil convencernos de que hayan sido otra cosa que los sueños febriles de un enfermo... No ha habido ninguna insensatez teológica, por grande que sea, que no se defendiera por hombres del más agudo entendimiento y de la mayor cultura; y ninguna prescripción religiosa, por muy rigurosa que sea, que no encontrara sus adeptos entre los hombres más sensuales y abyectos... El conjunto del mundo es un enigma, un misterio indescifrable. La duda, la incertidumbre, la suspen-

[50] Para todo el problema véase Hume, *The Natural History of Religion*, sec. iss., vi, xiii-xv.

sión del juicio, he aquí los resultados a que puede conducirnos la investigación más aguda y cuidadosa de la cuestión. Pero la debilidad de la razón humana es tan grande y tan fuerte el contagio irresistible de la opinión general, que ni siquiera esta duda metódica y consciente puede sostenerse apenas si no tenemos la precaución, ampliando los horizontes, de oponer una especie de superstición a otra para que, en lucha entre sí, se destrocen mutuamente, mientras nosotros, en medio del estruendo del combate, nos sustraemos a él y nos refugiamos en las regiones tranquilas, aunque oscuras, de la filosofía."[51]

Sin embargo, el camino que Hume transita y que recorre hasta el final, no es el camino del siglo XVIII. Este siglo confía demasiado en la fuerza de la razón para poder renunciar a ella en un punto vital. Lejos de entregarse a la duda buscaba una resolución clara y segura. Y la *Historia natural de la religión* sigue siendo un fenómeno aislado dentro del espíritu de la Ilustración. Existe todavía otro camino que no conduce a esa abrupta separación entre razón y experiencia que impera dentro de la doctrina de Hume, sino que parece conducir al enlace y armonía de ambas. Era menester llenar de un contenido concreto el concepto abstracto de religión natural para hacer frente a los ataques escépticos contra él. No debía continuar siendo una pura *pretensión*, sino mostrarse que lo que ella afirmaba tenía lugar adecuado en medio de la vida real de la religión. Este concepto habría de apoyarse no sólo en la razón, sino en la *historia*. Mediante esta tarea, a la que se aboca el pensamiento del siglo XVIII por interna necesidad, se ve plantado ante un problema general que tendrá que abordar con sus recursos metódicos. Hay que comprender la relación que impera entre religión e historia, su referencia recíproca y su mutuo condicionamiento y cómo dentro de este ligamen de condicionalidad surge la auténtica y concreta realidad de la religión.

51 Hume, *ob. cit.*, sec. XV.

III

Religión e historia

La opinión todavía dominante y, a lo que parece inextinguible de que el siglo XVIII se ha mantenido ajeno al mundo histórico y sin comprensión para él, que su estilo intelectual fue ahistórico, queda rebatida de modo directo dirigiendo una mirada al desarrollo de su problemática religiosa. El cambio interno que aquí se inicia está condicionado por el hecho de que la religión se desprende del dominio del pensamiento metafísico y teológico y se crea un nuevo patrón, una nueva norma de enjuiciamiento. No es una norma sencilla, pues se basa, más bien, en dos factores diferentes que reúne y trata de poner en armonía; se produce una síntesis del espíritu racional y del histórico. La razón es referida a la historia y la historia a la razón y así recíprocamente se alcanza una nueva concepción y un nuevo ideal cognoscitivo para lo religioso. La razón y la historia se separan y mantienen una constante tensión, en la que se apoya todo el movimiento interior del pensamiento religioso en el siglo XVIII. Lejos de llegar a un sencillo nivelamiento, por el que la historia se sacrificaría a la razón y quedaría sumida en ella, se reconoce la polaridad, que es elaborada con el mayor rigor. Pero esta relación de carácter polar no excluye la convicción fundamental de la filosofía "ilustrada", en equilibrio ideal entre las dos fuerzas contrarias, porque sólo un sentido y una verdad se nos descubren en la razón y en la historia, en cada caso con formas diferentes, pero coincidentes según el núcleo y contenido esenciales. Por eso hay que presentarle a la historia el espejo de la razón y examinar su imagen en este espejo, pero también todo lo racional tiene que ser considerado *sub specie* histórica. Ambas concepciones actúan conjuntamente en su tendencia y en su propósito. La consideración de las normas fundamentales eternas e inmutables de la razón tiene que marchar paralelamente con la consideración de la manera como estas normas se despliegan histó-

ricamente y con el modo como se han verificado en el curso del desarrollo empírico-histórico. Sólo con el paralelismo y confortación de ambas consideraciones se produce la verdadera ilustración del espíritu. A la certeza del *ser* del espíritu corresponde, como momento ineludible e integrante de su inteligencia, su *devenir*; pero, por otra parte, tampoco este devenir puede ser captado ni conocido en su propio sentido si no es referido a un ser inmutable con él.

Esta nueva concepción habría de pasar su primera y más difícil prueba cuando se tratara del propio fundamento de la certeza religiosa, cuando se determinara y delimitara metódicamente, de una manera clara y segura, el *contenido de verdad de la Biblia*. Ya el haber planteado la cuestión en este terreno y lo que con ello se pretende, representan una revolución del pensar religioso, porque implican una ruptura consciente con el principio de la *inspiración literal,* que la Reforma no alteró, sino que, por el contrario, fortaleció todavía más. El empeño esencial de la Reforma iba encaminado a demostrar el carácter absoluto de la verdad de la Escritura, como unitaria y de una vez, y este carácter de totalidad absoluta no podía mantenerse sino rechazando cualquier separación dentro de la Biblia misma. Cada palabra, cada sílaba, debía tener el mismo valor y santidad que el todo y asumir la misma validez que toda la revelación. Pero, ya en el siglo XVII, sólo con pena se puede mantener esta exigencia ante los avances del espíritu filosófico. El principio cartesiano de la duda metódica tampoco se podía detener aquí. No se cansa Descartes de asegurar que su innovación afecta tan sólo al saber, pero no a la fe, y en todo lo que se refiere al dominio del dogma teológico declara expresamente su sumisión a la autoridad de la Biblia y de la Iglesia; pero sus inmediatos discípulos y continuadores rompen con esta reserva. Ni aun aquellos mismos pensadores animados de la piedad individual más pura y que pretenden utilizar las ideas cartesianas más que nada para despertar y profundizar el espíritu puramente religioso, pueden sustraerse a este movimiento. Del círculo de los oratorianos sale el primer escrito que, ya en su título, reclama una historia crítica de los Libros Sagrados,

y su autor, Richard Simon, es amigo personal de Malebranche y ha sido estimulado por él. En este trabajo se examina la autenticidad de cada uno de los libros de la Biblia y se exponen hipótesis sobre sus orígenes que sacuden los cimientos de la concepción ortodoxa. Este primer examen se mantiene dentro de los círculos eclesiásticos y hasta pretende servir a los fines de la Iglesia católica, porque lo que Simon trata de demostrar con su crítica es que la confianza protestante en la verdad única de la Biblia y la repudiación consiguiente de cualquier otra autoridad religiosa carece de fundamento. La Biblia, por sí misma, no puede ofrecernos ninguna protección segura y suficiente contra la duda, y tiene que ser completada y auxiliada por otras instancias, por el testimonio coincidente de la tradición eclesiástica.[52] No se ha conseguido todavía llegar a una comprensión histórica más libre de los Libros Sagrados, y cuando se acude a la historia es para favorecer a la fe ortodoxa y hacer a aquélla servicial a sus fines. Spinoza es el primero que se atreve a plantear la cuestión decisiva; su *Tratado teológico-político* constituye el primer intento de justificación y fundación filosóficas de la crítica bíblica. A primera vista tiene que parecer un poco paradójico que fuera Spinoza quien hiciera esta aportación, pues si se tiene en cuenta toda su metafísica y su fondo lógico, ninguno de los dos parecen favorables a una visión específicamente *histórica.* Lo que busca Spinoza y donde encuentra el origen de toda certeza, no es el devenir, sino el puro ser, no es el cambio empírico, sino el fondo esencial inmutable y la unidad cerrada y esencial, descansando en sí misma, de las cosas. Sólo esto es accesible a una comprensión adecuada, mientras que toda existencia finita, derivada, particular, únicamente puede ser captada con la "imaginación". El saber acerca del tiempo y de relaciones temporales corresponde a este medio imaginativo, no se eleva a la esfera del conocimiento filosófico, del conocimiento *sub specie aeterni* y, si pretende llegar a la perfección, tendrá que superar y abandonar aquel otro. De este modo, parece negarse toda certeza de una verdad histórica en sentido estricto, es más,

52 Cf. Richard Simon, *Histoire critique du vieux Testament,* París, 1678.

esta expresión de verdad histórica, rigurosamente entendida, parece convertirse en una *contradictio in adjecto*. Sin embargo, ha sido Spinoza el primero que ha comprendido con pleno rigor la idea de la historicidad de la Biblia y el que ha verificado la idea con una sobria agudeza y objetividad. Si seguimos los rasgos de este pensamiento y buscamos su lugar en el sistema total de Spinoza, veremos que no ha surgido de ninguna tendencia directamente histórica, de ningún interés independiente en el método histórico, sino que es, más bien, una consecuencia indirecta de las premisas lógicas de su sistema. Es el monismo de Spinoza el que choca no sólo con la posición singular de la Biblia, sino también con la posición singular de lo espiritual en general. Extensión y pensamiento, naturaleza y espíritu, orden de las cosas y orden de las ideas, no representan dos ordenamientos diferentes, separados fundamentalmente, sino idénticos y que descansan sobre la misma ley fundamental; por eso no debe separarse la consideración del ser histórico del natural, sino que ambas deben llevarse a cabo desde el mismo punto de vista. "Resumiendo, digo yo que el método de explicación de la Escritura en nada se diferencia del método de la explicación de la naturaleza, sino que concuerda con él por entero. Porque así como el método de explicación de la naturaleza consiste capitalmente en establecer una historia natural de la que, como de datos seguros, se derivan las definiciones de las cosas naturales, de igual modo es menester en la explicación de la Escritura elaborar una fiel historia de esta Escritura para, basándose en ella, como sobre datos y principios seguros, derivar el sentido del autor, en correcta consecuencia. De esta manera, cualquiera (aunque no admita para la explicación ni para la exposición de su contenido más principios ni datos que los de ella misma y de su historia) podrá caminar hacia adelante sin peligro de error, y exponer lo que excede nuestra facultad de comprensión con tanta seguridad como lo que conocemos por luz natural."[53] Es el sencillo principio y, sin embargo, tan decisivo y tan

[53] Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, cap. 17; ed. alem. de Carl Gebhardt. Leipzig, 1908, Philos. Bibliothek, t. 93, p. 135.

rico en consecuencias, que Spinoza representa: no quiere explicar el ser, la naturaleza de las cosas partiendo de la Biblia, sino quiere comprenderla como una parte del ser y, por lo tanto, someterla a sus leyes universales. No es la clave de la naturaleza, sino un trozo de ella y hay que tratarla, por consiguiente, con las mismas reglas que valen para cualquier género de conocimiento empírico. ¿Cómo sería que obtuviéramos de la Biblia verdades absolutas, conocimientos metafísicos sobre el principio fundamental de las cosas, sobre la *natura naturans*, cuando ella es algo condicionado y pertenece íntegramente a la *natura naturata*? Por lo tanto, el camino para comprenderla e interpretarla, para llegar a su verdad relativa, no puede consistir en otra cosa sino en tratarla e interrogarla con los medios de la investigación empírica. Las dificultades que contiene se allanan, las contradicciones innegables se resuelven, si se coloca cada texto en su lugar correspondiente, si, en lugar de tomarlo como una verdad intemporal, lo explicamos por las particularidades de su origen y nacimiento y por la individualidad del autor. El *Tratado teológico-político* pretende llevar a cabo una explicación semejante que, ciertamente, medida a la luz de los resultados de la crítica bíblica científica posterior, a menudo parece un poco arbitraria; pero estas deficiencias innegables no afectan al principio metódico; por eso no se perdió jamás a pesar de todos los ataques que sufriera el *Tratado*.

Mas Spinoza no parece haber ejercido una influencia directa en la investigación del siglo XVIII. Se evita cuidadosamente el nombrarlo y el conocimiento de su doctrina se transmite a través de fuentes indirectas y no muy puras. La crítica de Bayle hizo lo suyo para que las discusiones alrededor de Spinoza marcharan por una falsa vía, colocándolo en un punto de vista unilateral y falso. Pero, a pesar de todo, no se contiene la marcha de la idea de la crítica histórica de la Biblia. Avanza de continuo, si bien se apoya más en el gran modelo del Humanismo y su específico ideal del saber que en consideraciones metódicas y filosóficas de carácter general. No Spinoza sino Erasmo viene a ser el campeón histórico de este movimiento; en sus ediciones críticas

del Nuevo Testamento cobran su primera expresión clásica el sentido religioso y el *ethos* del Humanismo. Está convencido de que el restablecimiento del texto bíblico representará, a la vez, la restauración de la doctrina cristiana pura. Si se consigue limpiar el texto de las interpolaciones y de las falsificaciones arbitrarias, resplandecerá en él la imagen del cristianismo puro en su sublime sencillez, en su profunda significación moral. El mismo espíritu anima al más grande discípulo de Erasmo, Hugo Grocio, que nutrido en todas las fuentes de la erudición humanista y teológica, concibe por primera vez el plan completo de la crítica científica de la Biblia; sus anotaciones al Viejo y al Nuevo Testamento han señalado el camino, hasta en sus detalles, a la investigación del siglo XVIII. Ernesti habla con gran admiración de esta obra que expresamente reconoce como modelo suyo. Con la *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon* (1771) de Semler, se cierra la primera etapa de este desarrollo. La crítica filosófica tiene poco que añadir a ese trabajo y se contenta por lo general con referirse a sus resultados y con sacar de ellos sus consecuencias sistemáticas. En el artículo de Diderot en la *Enciclopedia*, "Bible", encontramos un esbozo casi completo de las directrices fundamentales y de las tareas principales de la crítica bíblica. Expone los diversos criterios con los que hay que medir la autenticidad de cada uno de sus libros, pide un análisis cuidadoso del contenido, una investigación de las circunstancias en las que fueron escritos y una determinación exacta de la época. El principio de la inspiración literal ha perdido toda consistencia y la concepción y enjuiciamiento históricos penetran en el núcleo del sistema teológico.

Pero, a pesar de todas las negaciones, ¿no se había producido una desviación del espíritu auténtico del sistema? ¿No era un veneno peligroso el que absorbió la teología con este nuevo sentido histórico? Si volvemos a Spinoza, no cabe duda que en él la idea de la historicidad de la Biblia encierra una tendencia esencialmente negativa; porque piensa que cualquier saber que se refiere y limita a puras relaciones temporales queda prisionero de la imaginación. Seme-

jante saber nunca nos podrá ofrecer una idea adecuada, un conocimiento rigurosamente objetivo; permanece en el reino de lo puramente subjetivo, de lo antropomórfico. Tratar la Biblia como algo temporalmente condicionado significa para Spinoza tanto como entenderla como la denominación común de tales antropomorfismos. Queda desterrada para siempre del campo de la verdad filosófica, que no capta con la *imaginatio,* sino que opera con la *ratio* y la *intuitio.* Así, lo que dentro del sentir religioso se considera como *garantía* suprema de toda "inspiración", es más bien para Spinoza debilidad e insuficiencia incurables. La fuerza con que se apodera de los individuos y los sojuzga por completo, el modo como los convierte en instrumentos inconscientes e involuntarios en manos de otra potencia mayor, hace imposible su verdad auténtica y rigurosa. Porque toda verdad se halla vinculada a la condición de la libertad interior y de la visión racional, no puede conseguirse más que si se limita el señorío de los afectos y de la imaginación y se someten ambos al mandato riguroso de la razón. La exageración de los afectos, la fuerza de la imaginación, tal como se manifiestan en los videntes y en los profetas, es la prueba más segura de que en sus visiones no tenemos que habérnoslas con el descubrimiento de una verdad objetiva y con el anuncio de un mandato obligatorio valedero para todos, sino que se vincula a lo subjetivo; y el profeta, mientras pretende hablar de Dios en realidad no habla más que de sí mismo y nos descubre su propio estado interior. En los capítulos introductorios del *Tratado,* que se ocupan de la profecía, se expone esta tesis con el mayor rigor; muestra que la imagen de Dios varía en cada uno de los profetas y que adquiere la forma de su imaginación y los colores de su humor. Según el temperamento, la fantasía y las ideas de que se nutrieron cambian los mensajes de los profetas. Así como uno es, así es su Dios; para los suaves es suave, para los coléricos colérico, para los oprimidos y tristes, sombrío y riguroso y para los alegres bondadoso y munificente.[54] Si queremos expresar la idea funda-

54 Cf. especialmente el *Tractatus theolog-polit.,* ed. alem. (Gebhardt), página 41.

mental de la crítica bíblica de Spinoza en el lenguaje de su sistema que, en verdad, no habla el *Tratado teológico-político,* podemos decir que no es posible que en ninguna visión profética se represente la sustancia, la naturaleza y esencia de Dios, sino que en ella se manifiesta siempre un determinado "modo", que da cuenta de sí. Y más que en ningún otro lugar vale aquí el principio de que toda determinación es negación. Semejantes formas de expresarse no pueden sacar a la luz la médula y el sentido de lo divino, sino que más bien lo destruyen. El carácter de lo divino es su universalidad, que excluye toda limitación y vinculación a lo individual. Los milagros de la Biblia y sus visiones proféticas chocan contra esta primera certeza filosófica; buscan a Dios en lo accidental y único, en vez de buscarlo en lo universal y necesario. El milagro, como violación del orden de la naturaleza, como infracción de sus leyes universales, es, sencillamente, antidivino, puesto que en estas leyes consiste la verdad y la esencia de Dios y en ellas se manifiesta. "Como todo es verdad necesariamente por decisión divina, se desprende, con entera claridad, que las leyes universales de la naturaleza no son sino resoluciones de Dios que se siguen de la necesidad y perfección de la naturaleza divina. Por consiguiente, si en la naturaleza viniera a ocurrir algo que contradijera a sus leyes universales, contradiría también a la resolución, al entendimiento y a la naturaleza de Dios, o si alguien pretendiera afirmar que Dios hace algo contra las leyes de la naturaleza, habría de afirmar también que Dios hace algo contra su propia naturaleza, lo cual es la contradicción.[55] La fe en los milagros, en el sentido literal de la palabra, es para Spinoza la verdadera perversión de lo religioso y anunciar milagros es tanto como negar a Dios. Y no otra cosa pasa con las revelaciones religiosas subjetivas que parten de los individuos y que son expresión de su naturaleza singular. Toda particularidad cancela lo universal, toda historicidad es angostamiento, enturbiamiento y confusión de lo racional. Por lo tanto, cuando Spinoza introduce en la religión la consideración histórica, no será buscando su *justificación* filo-

55 *Tractatus theolog.-polit.*, cap. 6, *ob. cit.*, pp. 112s.

sófica, sino más bien su limitación, la evidencia de los límites infranqueables de su certeza.

Pero ocurre en la historia espiritual del siglo XVIII el sorprendente cambio de que el único gran pensador que ha entendido a Spinoza realmente en este punto, que ha vuelto a pensar congenialmente sus ideas fundamentales, le sobrepasa en el tema. Lessing es el primero que ha limpiado la imagen de Spinoza de las desfiguraciones que experimentó en manos de sus enemigos teólogos y filósofos. Es el primero que ve la doctrina de Spinoza en su propio perfil y se entrega sin reservas a ella y hasta parece que, hacia el final de su vida, nada esencial podía oponer a la fuerza lógica y a la perfección sistemática de aquélla. Su conversación con Jacobi nos ofrece a un Lessing, a primera vista, completamente spinoziano. "Los conceptos ortodoxos de la divinidad no son ya para mí, no puedo gustarlos. Ἓν καὶ Πᾶν: No sé otra cosa." Toda la grandeza del pensamiento de Lessing, su enorme poder asimilador, su originalidad y profundidad, se muestran precisamente en el hecho de que en este reconocimiento de Spinoza verifica a la vez el primer paso para su superación inmanente, puramente metódica. El carácter productivo de la crítica de Lessing se manifiesta aquí no menos claramente que en el campo de la crítica estética y literaria. En los puntos esenciales parece acoger la concepción de Spinoza, pero ya en esta recepción funciona su propio pensamiento y natural, y la cambia desde la base. Lo mismo que para Spinoza, los milagros no tienen para él ninguna fuerza probatoria... El auténtico milagro no está en lo particular sino en lo universal, no en lo casual sino en lo necesario. "Los milagros de la razón", como los llamó Leibniz, constituyen el testimonio y sello auténticos de lo divino. Sostiene, con Spinoza, la unidad y universalidad del concepto de la naturaleza y defiende, como él, la pura inmanencia; Dios es una potencia interior y no exterior al mundo; no una fuerza que desde fuera irrumpe en nuestro mundo de experiencia, sino que lo penetra interiormente y lo forma. El modo de esta "información" Lessing lo ve a una luz muy distinta que Spinoza; allí donde éste no encontró más que engaño y apariencia,

percibe una verdad nueva y esencial; porque la relación entre el todo y la parte, entre lo general y lo particular, entre universalidad y e individualidad es para Lessing muy otra que para Spinoza. Lo particular y lo individual no tienen para él una significación tan sólo negativa sino eminentemente positiva; en estos rasgos Lessing es un partidario de Leibniz y lo ha continuado siendo sin interrupción y sin vacilación. Una frase característica de Leibniz reza: *Mens non pars est, sed simulacrum divinitatis repraesentativum universi,* frase que Lessing podía apropiarse por entero; porque en su sentir la individualidad no representa ningún límite puramente cuantitativo, sino determinación cualitativa, incomparable e insustituible, no un mero fragmento de lo real sino su representación enteriza, auténtica y exhaustiva. Desde este punto toda existencia *temporal* cobra un aspecto distinto que para Spinoza. Así como Leibniz definió la mónada como "expresión de la multiplicidad en la unidad", él podía definirla también como expresión de lo temporal en lo permanente. Porque *es* en la medida en que se desenvuelve progresivamente, y en este desenvolvimiento no se da ninguna fase de la que el todo pudiera prescindir, que le perteneciera necesariamente. De esta suerte, la forma de la temporalidad en cuanto tal no representa ninguna oposición al ser y es más bien aquello en lo cual el ser puede aparecer y revelarse en su más pura esencia. Cuando Lessing traspasa estas ideas fundamentales al campo de la religión, se halla ante un problema del todo nuevo y ante una nueva solución. Ya no se apelará a la historicidad de las fuentes de la religión para su crítica y hasta su refutación, sino que será injertada en el sentido fundamental y último de la religión. Si Spinoza pretende negar el valor absoluto de verdad de la revelación religiosa adentrándose en la historia, Lessing quiere, por el contrario, con la misma maniobra, llevar a cabo una restitución, una salvación de la religión. La religión verdadera, la única "absoluta" es la que abarca en sí la *totalidad* de las formas históricas de manifestación. Nada singular se pierde en ella, ninguna opinión, por muy particular que sea, ningún error, que, de una manera indirecta, no sirva a la verdad

y permanezca en ella. De estas ideas ha nacido la *Erziehung des Menschengeschlechts* de Lessing, que trasplanta el concepto leibniziano de la teodicea a un nuevo terreno, porque concebida la religión como un plan divino de educación no es otra cosa que la teodicea de la historia, la justificación que la religión recibe, no de un ser escondido, situado más allá del tiempo, sino de su propio devenir y de la finalidad de él.

La dificultad con que esta nueva idea se impone se ve, con especial claridad, comparando a Lessing en este punto con Mendelssohn. Por muy cerca que los ideales religiosos de ambos, considerados en su contenido, se hallen entre sí, se produce, sin embargo, una aguda separación metódica. Lessing y Mendelssohn se encuentran muy cercanos en sus supuestos puramente sistemáticos, puesto que ambos enlazan con conceptos de Leibniz. Al principio la diferencia entre ellos no es otra sino que Mendelssohn se contenta casi siempre con la forma tradicional que estos conceptos han recibido en el sistema de Christian Wolff, mientras que el interés histórico-filosófico y el olfato crítico de Lessing le empujan más lejos y no le dejan descansar hasta que penetra en las propias fuentes. El esquema general de la consideración permanece el mismo en Lessing y en Mendelssohn, porque está ya presente en la diferenciación leibniziana de las formas fundamentales de la verdad.[56] La teoría del conocimiento de Leibniz señala una rigurosa diferencia entre verdades eternas y temporales, entre verdades necesarias y contingentes. Aquéllas expresan relaciones como las que rigen las puras ideas lo mismo si los objetos de estas ideas se encuentran en la realidad, en el mundo empírico real, o no. Las proposiciones de la geometría pura o de la aritmética, siguen siendo igualmente verdaderas, eternas y necesarias aunque en la realidad espacio-temporal, en el mundo de los cuerpos físicos, no exista nin-

[56] Sobre lo que sigue compárese la exposición más detallada que hago en mi ensayo: "Die Idee der Religion bei Lessing und Mendelssohn" (*Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, Berlín, 1929, pp. 22ss.; algunas partes de este ensayo han sido integradas en mi exposición anterior).

guna forma que corresponda con pleno rigor y exactitud a los conceptos rigurosos establecidos en la matemática del número y de las diversas figuras geométricas, y lo que vale de las verdades matemáticas vale no menos de las de la lógica, la ética y la metafísica. Además, no sólo valen para lo real, para lo dado aquí y ahora, sino para cualquier mundo posible; no se refieren a una existencia única en el espacio ni a un suceso único en el tiempo, sino que en ellas se expresa la forma universal de la razón misma, que siempre y en todas partes es igual a sí misma y no conoce ninguna posibilidad de cambio, de "ser otra cosa", porque este "ser otra cosa" significaría tanto como una decadencia de su radical naturaleza supratemporal y eterna. Si partimos de esta definición leibniziana de la verdad y de las diferencias específicas que se establecen con ella, en seguida se plantea la cuestión de en qué manera serán aplicables al problema de la certeza *religiosa* y qué consecuencias tendrán para este problema. ¿Qué clase de certeza corresponde a la fe religiosa? ¿Se subsume en las verdades necesarias o en las accidentales, descansa sobre una base racional-intemporal o sobre una base histórico-temporal? Lessing ha trabajado sin descanso en este problema y por momentos parece desesperar de la solución. Pues ni puede renunciar a la racionalidad de la religión ni puede dudar tampoco de la particularidad y hasta de la unicidad de sus formas, de su vinculación terrena y temporal. El núcleo de cada fe no consiste en la aceptación como verdad de un sistema conceptual valedero en sí mismo e intemporal, sino que se refiere siempre a algo singular, de una vez, a un acontecer individual e irreversible. Entre estos dos momentos, distintos por naturaleza, no parece ser posible ninguna mediación: "Verdades históricas contingentes nunca pueden llegar a ser la prueba de verdades racionales necesarias." "Si nada tengo que oponer históricamente a que Cristo resucitó un muerto, ¿tendré que tener por verdadero, por esa razón, que Dios tiene un hijo que es igual a él por su naturaleza?... Si nada tengo que oponer históricamente a que Cristo resucitó de la muerte, ¿deberé tener por verdadero que este Cristo resucitado ha sido el hijo de Dios?...

Trasladarse con aquella verdad histórica a otra clase completamente diferente de verdad y pedir de mí que cambie todos mis conceptos metafísicos y morales... si esto no es una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος entonces no sé lo que Aristóteles ha entendido con esta calificación... Este, éste es el ancho y repelente foso que yo no puedo rebasar por muchas veces y por muy seriamente que haya intentado el salto. Si alguien me puede ayudar, que lo haga por favor, le suplico. Merecerá una recompensa divina."[57]

Pero ni la teología ni la metafísica sistemática del siglo XVIII llevaba en sí un principio en cuya virtud pudiera responder verdaderamente a la interrogación de Lessing y aplacar su exigencia. El mismo tuvo que abrirse camino, que tratar de llenar aquel "repelente foso" al que se asomaba. La última obra filosófico-religiosa de Lessing realizó la faena. En su *Educación del género humano* se lleva a cabo una síntesis de lo histórico y de lo racional. Lo histórico no constituye ya lo contrario de lo racional, sino que es el camino de su realización y del lugar propio, único posible de su cumplimiento. Los elementos que el espíritu analítico de Leibniz había separado con agudeza y claridad incomparables, tienden ahora a unirse, porque la religión no pertenece, según Lessing, ni a la esfera de lo necesario eterno ni a la esfera de lo puramente accidental y temporal. Pertenece a las dos, pues que representa lo infinito en lo finito, lo eternamente racional en devenir temporal. Con estas ideas y la elaboración que experimentan en su *Educación del género humano* Lessing se coloca en el viraje de la filosofía "ilustrada". Ni el neologismo teológico ni el racionalismo académico le ayudan en este camino, porque ambos se figuran la razón en el sentido de la identidad analítica.[58] Para ambos su unidad y verdad se fundan en su homogeneidad y no pueden mantenerse sin ella. Esta oposición se destaca con claridad en la postura de Mendelssohn frente a la idea de Lessing. "Yo por mi parte —dice Mendelssohn en *Jerusalem*—

57 Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*. Schriften. (ed. Lachmann-Muncker), XIII, pp. 5*ss*.

58 Cf. sobre esto cap. I, pp. 29*ss*.

no tengo ningún concepto de la educación del género humano tal como se lo ha figurado mi fenecido amigo Lessing, basándose en no sé qué historiador de la humanidad. El destino asignado por la Providencia a cada hombre consiste en llevar parte de su eternidad aquí sobre la tierra... Pero no me parece que haya sido finalidad de la Providencia que también el conjunto de la humanidad, aquí en la tierra, siga avanzando siempre hacia adelante y perfeccionándose en la sucesión de los tiempos; por lo menos, no es tan seguro ni necesario para salvar la providencia de Dios como suele figurarse." Para Mendelssohn y para todo el tipo de filosofía "ilustrada" que él encarna, siguió siendo una idea irrealizable que el logro de la suprema meta de la humanidad quedara confiado a un director tan inseguro como la historia, con todas sus irracionalidades y contradicciones, con todos sus altibajos incesantes y sin sentido, con todas sus oscilaciones y errores continuos. Se refugió de sus cambios imprevisibles en las leyes inviolables y permanentes de la razón. Lessing no reconoce en el fondo semejante razón. Siempre ha sido un gran racionalista; pero en lugar del concepto analítico de la razón coloca el concepto sintético, en lugar de su concepción estática la dinámica. La razón no repudia el movimiento sino que quiere comprenderlo en su propia ley inmanente. Es ella la que se sumerge ahora en la corriente del devenir, no para entregarse y dejarse arrastrar por su torbellino, sino para encontrar en medio de él su propia seguridad y afirmar su continuidad y permanencia. En esta idea se nos abre una nueva concepción del ser y de la verdad históricos, que no podrá recibir su forma madura, su perfección y comprobación en el círculo de la teología o de la metafísica. Herder ha sido quien ha dado el último paso al dirigir su interrogación al *todo* de la realidad histórica y tratar de responderla en la intuición concreta de sus fenómenos, pero también la aportación de Herder es aislada sólo en apariencia. No representa ninguna ruptura con el pensamiento de la Ilustración, sino que se ha desarrollado lenta y continuamente de este pensamiento, nutriéndose y creciendo en su suelo. El problema de la historia se le hace

patente a la filosofía "ilustrada", por primera vez, en el ámbito de los fenómenos religiosos, y en él es donde ha mostrado su urgencia. Pero no podía continuar en este comienzo y, así, partió hacia nuevas consecuencias y exigencias que son las que, por último, le han abierto todo el horizonte del mundo histórico.

V. LA CONQUISTA DEL MUNDO HISTÓRICO

La opinión corriente de que el siglo xviii es un siglo específicamente ahistórico, no es una concepción históricamente fundada ni fundable; es más un lema y una consigna acuñados por el Romanticismo para luchar contra la filosofía de las Luces. Pero si consideramos con detenida atención el transcurso de esta campaña, veremos de inmediato que ha sido la misma Ilustración la que le preparó las armas. El mundo histórico, al que apeló el Romanticismo contra la Ilustración y en cuyo nombre se combatieron sus supuestos intelectuales, se descubrió merced a la eficiencia de estos supuestos, a base de las ideas de la Ilustración. Sin la ayuda de la filosofía de las Luces y sin su legado espiritual, el Romanticismo no hubiera podido conquistar ni mantener sus posiciones. Por mucho que su concepción concreta de la historia, por mucho que su filosofía de la historia se aparte por su contenido de la Ilustración, se mantiene siempre metódicamente vinculada a ésta y también metódicamente muy deudora de ella; porque ha sido el siglo xviii el que ha planteado en este mismo terreno la auténtica cuestión filosófica. Pregunta por las condiciones de la posibilidad de la historia como pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento natural. Trata, ciertamente en esbozos primeros y provisionales, de establecer estas condiciones; se esfuerza por fijar el sentido de lo histórico buscando frente a él un concepto claro y distinto que trate de determinar la relación entre lo universal y lo particular, entre idea y realidad, entre leyes y hechos, y demarcar sus fronteras. Si el Romanticismo desconoce en su mayor parte esta decisiva labor de vanguardia y si no raramente la ha puesto de lado con desprecio, no por eso su juicio ha de perturbar el nuestro. Hay una ironía muy particular en el hecho de que el Romanticismo, en la acusación que levanta en nombre de la historia contra la Ilustración, cometa la misma falta de que acusa a su enemigo. Parecen cambiarse de pronto los papeles y

producirse un completo trueque dialéctico. Porque el Romanticismo que es incomparablemente superior al siglo XVIII en la amplitud del horizonte y en las dotes de simpática penetración histórica, pierde esta ventaja en el momento que trata de colocar a este siglo en la adecuada perspectiva histórica. El Romanticismo, que se entrega con todas las fuerzas del ánimo y del espíritu al pasado, para comprenderlo en su pura realidad, fracasa ante el pasado inmediato con el que se encuentra en una relación directa. El principio que el Romanticismo gana para lo históricamente lejano y lejanísimo, no sabe aplicarlo a lo históricamente próximo. Frente a la generación pasada, a la generación de los padres, el Romanticismo ha permanecido históricamente ciego. Nunca ha intentado medir a la Ilustración con su propia medida y no ha sido capaz de otra cosa que de ver y tratar polémicamente la imagen del mundo histórico elaborada por ella. Y no pocas veces en esta polémica llega a los umbrales de la caricatura. Sólo la época que siguió al Romanticismo pudo lograr el equilibrio conveniente. Se hallaba saturada de espíritu romántico y se mantuvo firme en el postulado de la "consideración histórica" que ese espíritu descubrió y fundó. Pero, al mismo tiempo, había ganado la adecuada distancia con respecto al siglo XVIII y, así, le pudo hacer justicia reconociendo los méritos de la "consideración histórica" de este siglo. Dilthey ha sido uno de los primeros que en su ensayo *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*,[1] rindió amplia justicia a la época de la Ilustración. Pero si este ensayo ha logrado rebatir definitivamente la *fable convenue* de la ahistoricidad y de la animadversión de ese siglo por la historia, no se ha agotado, ni mucho menos, la problemática concreta que surge en este punto. No basta con señalar al sentido histórico como rasgo necesario, imprescindible en la caracterización de la Ilustración, sino que es menester determinar y perseguir en su acción específica la dirección peculiar de la nueva fuerza espiritual que aquí

1 Publicado por vez primera en la *Deutsche Rundschau*, de agosto y septiembre de 1901; actualmente se encuentra en las *Gesammelte Schriften*, t. III (1927), pp. 209*ss*.

irrumpe. La visión del siglo XVIII no es tanto un *cuadro* acabado, terminado en sus perfiles, cuanto una *fuerza* que actúa en todos los sentidos. A continuación trataremos de explicar en qué modo esta fuerza se apoya en puntos determinados —en el ámbito de la problemática religiosa y teológica—, cómo avanza desde aquí penetrando en todos los dominios del espíritu y manifestándose en ellos con impulso vivo.

I

Desde un principio la filosofía del siglo XVIII trata el problema de la naturaleza y el histórico como una unidad que no permite su fragmentación arbitraria ni su disgregación en partes. Ensaya hacer frente a los dos con los mismos recursos intelectuales; aplica el mismo modo de plantear el problema y la misma metódica universal de la "razón" a la naturaleza y a la historia. Sobre todo, la nueva forma del conocimiento natural y del histórico se hallan frente a un enemigo común y de él deben defenderse. En ambos casos se reclama un fundamento inmanente y se trata de colocar la naturaleza y la historia en su propio campo y fijarlas en su centro correspondiente. La ciencia, en cuanto tal, se niega a reconocer nada sobrenatural o nada suprahistórico. Ya hemos visto que de esta negativa surge una nueva forma del concepto y del conocimiento de Dios, de religiosidad y de teología. La concepción de los teólogos y "neólogos" del siglo XVIII se apoya siempre en el concepto y en la exigencia de una crítica histórica de las fuentes religiosas. En Alemania, los maestros de esta generación de neólogos son, propiamente, Mosheim, Michaelis, Ernesti y Semler. Es la historia la que lleva aquí la antorcha de la Ilustración y la que aparta a los neólogos de las ataduras de la interpretación dogmática de la Biblia y de la ortodoxia de siglos anteriores.[2] Pero la relación con ella no era ciertamente tan sencilla y tan unívoca como en el campo del conocimiento natural, porque en este último la

[2] Cf. arriba, pp. 191*ss.*; más detalles se encuentran en la amplia exposición de Aner, *Theologie der Lessingzeit*, pp. 204*ss.*, 233, 309, etc.

filosofía de las Luces se encontraba frente a un dominio reconocido y afirmado desde hacía tiempo. El Renacimiento había dado el paso decisivo y la *nuova scienza* de Galileo sostenido y demostrado el valor propio y la independencia del pensamiento científico-natural. Lo mismo que Kant, la filosofía de las Luces podía considerar a la física matemática como un *factum*, por cuya posibilidad se pregunta, pero cuya realidad era indiscutible e inconmovible. Frente a la historia había que resolver todavía una tarea espinosa; porque aquí no cabía enlazar con un *factum* científico que se pudiera comparar de alguna manera, por el género de su certeza y por la firmeza de su fundamento, a la física. En este caso, en un mismo proceso del pensamiento, había que conquistar a la vez el mundo de lo histórico y, en medio de la conquista, fundarlo y asegurarlo conceptualmente. Se ve claro que tarea semejante no era posible resolverla de golpe; necesitaba una preparación larga y penosa. Esta preparación convocó a la obra a todas las fuerzas espirituales de la Ilustración, obra que realizaron desde un ángulo nuevo. La filosofía de la Ilustración debía ser ahora verdaderamente productiva y eficaz. No podía contentarse con juntar y articular metódicamente los resultados científicos ofrecidos por las distintas disciplinas, sino con echar mano de esos resultados y efectuar ampliamente la obra de la misma ciencia. Voltaire en el campo del conocimiento natural es el propagandista literario de Newton, el popularizador de sus ideas y conceptos fundamentales; pero en el campo de la historia se atreve con una concepción propia e independiente, con un proyecto metódico nuevo, que se explaya en su *Essai sur les moeurs*. Las exposiciones históricas que produce el siglo se hallan bajo la impresión y la influencia de esta hazaña filosófica. Si en Francia influye en Turgot y en Condorcet, en Inglaterra en Hume, Gibbon y Robertson. Hume es una prueba directa de cuán estrecha se ha hecho la unión personal entre historia y filosofía. La época de la "historiografía filosófica" que comienza en el siglo XVIII trata de encontrar un equilibrio entre ambos factores. En modo alguno somete unilateralmente la historiografía a la imposición constructiva

de la filosofía, sino que se propone ganar nuevas tareas filosóficas y nuevos planteamientos de problemas, la plenitud y la intuición viva de los detalles históricos. El cambio de ideas que de este modo se inicia y que crece constantemente en intensidad y amplitud es fecundado para ambas disciplinas. Así como la matemática se convierte en el prototipo del conocimiento exacto, la historia se convierte en el modelo metódico en el que el siglo XVIII cobra una comprensión nueva y más profunda del objeto general y de la estructura específica de las *ciencias del espíritu*. El primer paso consistió en emancipar a todas estas ciencias de la tutela teológica. Mientras la teología va permitiendo en medida creciente la entrada en su círculo de la metódica histórica, mientras se constituye como historia de los dogmas y de la Iglesia, reconoce a una aliada que pronto se manifiesta más fuerte que ella y que acabará disputándole el terreno. La porfía amistosa se convierte en lucha y de ésta se ha desarrollado una forma fundamentalmente nueva de la historia y de las ciencias del espíritu.

Los comienzos de este movimiento se pueden retrotraer, en un sentido puramente filosófico, hasta el siglo XVII. Al cartesianismo, con su dirección rigurosa y exclusiva hacia lo racional, le era ajena la esfera de lo propiamente histórico. Según él, lo fáctico puro no puede pretender verdadera certeza y ningún género de conocimiento de hechos se puede comparar en valor a los conocimientos claros y distintos de la lógica, de la matemática pura y de las ciencias naturales exactas. También el pensamiento de Malebranche sostiene con rigor este criterio y declara que sólo pertenece al ámbito del saber auténtico, del saber filosófico, aquello que "Adán pudo conocer también". Con Bayle la teoría metodológica toma otra orientación; en sus comienzos filosóficos es todavía un cartesiano convencido y siempre ha manifestado una profunda admiración por la física de Descartes, pero la duda de Descartes está gobernada por el principio de que no debemos confiar en ninguna fuente de certeza que nos haya engañado una sola vez o que albergue en sí la posibilidad de semejante engaño. Con este criterio no sólo el testimonio de

la percepción sensible sino cualquier saber que no sea rigurosamente demostrable, que no pueda ser reducido a axiomas evidentes y a certeza, debe ser rechazado. Toda la *dimensión* de lo histórico queda así excluida del círculo del ideal científico cartesiano; ningún saber de hechos puede conducirnos a la auténtica *sapientia universalis*. De este modo, la duda cartesiana adquiere frente a lo histórico un carácter puramente negativo, rechazándolo y expulsándolo. Bayle, por el contrario, está tan lejos de negar lo fáctico que más bien lo convierte en el modelo de toda la teoría de la ciencia. La adquisición de hechos verdaderamente firmes y seguros es para él el punto arquimédico para levantar todo el saber; por eso, en medio de un siglo rigurosamente racionalista, es el primer positivista convencido y consecuente. La sentencia de d'Alembert de que la metafísica, o es una ciencia de hechos, o se convierte en una ciencia de quimeras, pudo haber sido pronunciada por Bayle. Renuncia a cualquier conocimiento de las primeras razones absolutas del ser, pues no quiere sino observar los fenómenos y, dentro de su ámbito, separar con claridad lo seguro de lo incierto, lo probable de lo erróneo y aparente. No aplica la duda contra lo histórico, sino que la utiliza, más bien, como órgano para descubrir la verdad de lo histórico, para llegar a la forma de certeza que le es apropiada y adecuada. En esta tarea es incansable e insaciable. Le empuja un anhelo irreprimible de abarcar el mundo de lo dado fáctica e históricamente y de afirmarse en él; dentro de este modo no hay nada indiferente o insignificante, pues apenas hay ninguna diferencia de valor y significación. No es azar que haya escogido para su obra crítica la forma de un *Dictionnaire historique et critique*, pues el diccionario permite destacar, frente al espíritu de supra y subordinación que domina a los sistemas racionales, el espíritu de la mera codisposición. No existe jerarquía de conceptos, sino una simple coexistencia de materiales, igualmente significativos, que participan en el mismo grado de la pretensión de una exposición completa y exhaustiva. Tampoco en el modo como va abordando los materiales procede Bayle con criterio selectivo. No le afecta ningún escrúpulo

ni ninguna duda, ni procede con arreglo a un plan metódico que fije sus límites a cada materia y separe lo importante de lo secundario, lo principal de lo accesorio. A menudo, lo más pequeño y hasta lo nimio, es acogido en el *Diccionario* y desenvuelto con prolijidad y amor, mientras que lo valioso se deja de lado. No es la importancia del asunto lo que decide su elección, sino el interés subjetivo de Bayle, del erudito, por lo más lejano, por la singularidad arqueológica y por la curiosidad histórica. Bayle conocía muy bien esta particularidad suya y en su caracterización propia, que encontramos a menudo en sus escritos y en sus cartas, vuelve constantemente sobre el asunto. *Je vois bien* —escribe a su hermano— *que mon insatiabilité de nouvelles est une des maladies opiniâtres contre laquelle tous les remèdes blanchissent. C'est une hydropisie toute pure. Plus on lui fournit, plus elle demande.*[3] El amor a los hechos por sí mismos, la devoción por lo pequeño, surge aquí con una fuerza casi sin precedente. De manera consciente y expresa opone esta concepción e ideal del saber al del conocimiento conceptual y rigurosamente exacto. Por mucho que el último exceda al conocimiento meramente empírico de lo histórico en exactitud y rigor, tiene que pagar esta ventaja con un defecto esencial. Precisamente el rigor conceptual le impide el contacto directo con la realidad y le excluye de su ámbito. La seguridad y firmeza formales de la demostración matemática no puede compensarnos del hecho de que su aplicación a la realidad concreta de las cosas permanezca siendo dudosa en lo fundamental. Lo histórico pertenece a otro *genre de certitude* que lo matemático; pero dentro de su campo es capaz de un perfeccionamiento continuo. Es más cierto, metafísicamente, que un individuo llamado Cicerón ha vivido, que el que cualquier objeto de los que define la matemática pura exista realmente *in natura rerum.*[4]

Estas consideraciones abren la entrada al mundo de los

[3] Carta a su hermano del 27 de febrero de 1773; en las "Lettres de Bayle à sa famille", en el anexo a las *Oeuvres diverses*, La Haya, 1737, t. I.

[4] *Project d'un Dictionnaire Critique* (Dissertation à du Rondel), Rotterdam, 1692; cf. Delvolvé, *Religion, critique et philosophie chez Pierre Bayle*, París, 1906, pp. 226*ss.*

hechos, pero no disponemos todavía de ningún principio en cuya virtud pudiéramos tomar posesión verdadera de este mundo y dominarlo espiritualmente; porque el conocimiento histórico constituye un mero agregado, una suma de singularidades sin relación y que no muestran ninguna vinculación interna. El ser histórico se presenta ante Bayle como una escombrera enorme y es imposible dominar intelectualmente este material. El inagotable poder asimilador de Bayle le permitió sostenerse frente a este torrente de conocimientos singulares en constante crecida, pero acaba por romper los mismos marcos del diccionario. El núcleo original de cada artículo viene acompañado de un enjambre de observaciones, explicaciones, noticias, que acaba por anegarlo. La mayor devoción de Bayle pocas veces se dirige a los temas principales y a los asuntos de importancia, sino casi siempre a las cosas en apariencia secundarias; se entrega de continuo a ellas y las degusta, considera que ésa es su tarea de historiador. No le avergüenza el reproche de tendero de baratijas, *minutissimarum rerum minutissimus scrutator*; confiesa que no ha sido por pura afición, sino pensándolo bien si se ha dedicado, con propósito metódico, al trabajo en que se afana.[5] Porque sólo en esto puede exceder la historiografía moderna a la antigua, en que no se ocupa, como aquélla, en captar tan sólo *le gros des choses*, sino que va tras cada particularidad para iluminarla críticamente.[6] Le es completamente extraño cualquier propósito filosófico-histórico, cualquier intento de interpretación teleológica de la historia. Ya le desvía de esto su profundo pesimismo, que no le permite ver en la historia ningún plan conexo, ninguna totalidad ordenada con sentido. Una mirada a los hechos, a la historia real de la humanidad, nos puede curar de toda clase de especulaciones y construcciones precipitadas; porque nos enseña que esta historia nunca ha sido otra cosa que una colección de crímenes y desgracias del género humano.[7] Como vemos, cuanto más clara y aguda la mirada para lo particu-

5 *Dissertation à du Rondel.*
6 *Dictionnaire,* artículo "Archelaus", cf. Delvolvé, *ob. cit.,* p. 226.
7 *Dictionnaire,* artículo "Manichéens", Remarque D.

lar tanto más forzados a renunciar a cualquier pretensión de auténtica comprensión del todo; el enterarse de los detalles no conduce al conocimiento, a la comprensión verdadera del todo, sino que, más bien, aniquila cualquier esperanza.

Y sin embargo, de esta disolución y destrucción del mundo histórico que Bayle lleva a cabo, resulta finalmente una concepción de conjunto nueva, positiva y fecunda. Lo separado vuelve a juntarse y cristaliza en un centro firme. Este centro se consigue porque Bayle no considera el ser de los hechos en sentido únicamente material, sino también formal, y este sentido se le convierte en problema, no tanto en cuanto a su contenido cuanto *metódicamente.* Con este giro cobra su originalidad y su significación en la historia del espíritu. Apenas uno de los hechos que el diccionario de Bayle nos presenta con un esfuerzo heroico tiene hoy para nosotros mayor significación en cuanto a su contenido. Lo que, a pesar de esto, presta a la obra su valor imperecedero es la circunstancia que en ella el *concepto* puro de lo fáctico es concebido en toda su hondura problemática. No toma Bayle los hechos particulares como piedras de construcción ya acabadas, con las que el historiador levantaría su edificio, sino lo que le atrae es el trabajo intelectual que conduce a la obtención de estos materiales. Con una claridad sin precedentes, con un arte analítico finísimo, pone de manifiesto el complejo de condiciones a que se halla vinculado cualquier juicio sobre hechos. En este aspecto es como se convierte Bayle en lógico de la historia. El hecho no es para él el comienzo del conocimiento histórico, sino en cierto sentido el término, *terminus ad quem* y no *terminus a quo.* No parte de él, sino que se dirige a él y quiere despejarnos el camino que conduce a la verdad de los hechos. No se crea que esta verdad se puede coger con las manos, captar inmediatamente por los sentidos, porque es siempre el resultado de una operación intelectual que no cede en complejidad, finura y agudeza a los más difíciles procesos intelectuales de la matemática. Sólo mediante una separación agudísima, una investigación crítica y una valoración cuidadosísima de cada testimonio, podemos alcanzar y descarnar un determinado

hecho histórico. Lo que constituye el valor propio de su labor de historiador no es el haber expuesto en abstracto esta pretensión, sino en haberla llevado hasta sus últimas consecuencias en el trabajo completo del detalle. Nunca se había realizado la crítica de lo tradicional con semejante rigor implacable y con tan minuciosa exactitud; Bayle se muestra incansable rastreando sus lagunas, sus oscuridades y contradicciones. En este terreno despunta su efectiva genialidad como historiador. Consiste, aunque parezca paradójico, no en el descubrimiento de lo verdadero, sino en el descubrimiento de lo falso; ya el plan exterior del *Diccionario* y su primera concepción literaria son característicos a este respecto. Lo que primero se propuso Bayle con su diccionario no fue erigir una enciclopedia del saber, sino tan sólo un registro de faltas. *Environ le mois de noviembre 1960* —escribe en su carta— *je formai le dessein de composer le dictionnaire critique qui contiendrait un recueil des fautes qui ont été faites, tant par ceux qui ont fait dictionnaires, que par d'autres écrivains, et qui reduirait sous chaque nom d'homme ou de ville, les fautes concernnat cet homme ou cette ville.*[8] La superioridad espiritual de Bayle y su virtuosismo erudito y literario encontró aquí el campo adecuado. Su celo de cazador celebra su triunfo, y su alegría de descubridor nunca es mayor que cuando logra encontrar las huellas de un error oculto arrastrado durante siglos. La importancia de semejante error le es indiferente, lo que le atrae es su mera existencia, su calidad de tal. Hay que perseguir al error hasta el último escondrijo y extirparlo, lo mismo si su objeto es grande o pequeño, sublime o insignificante, de mayor o menor importancia. El fanatismo crítico de Bayle se dirige a lo insignificante y hasta se enciende más con ello, porque precisamente en este caso se descubre mejor la forma específica del error histórico, independiente de la materia. Aquí se muestra cómo la más nimia equivocación en la transmisión de la tradición crece hasta acarrear las consecuencias fatales y puede llevar a una falsificación radical de los ver-

8 Carta a Naudis del 22 de mayo de 1692, "Lettres de Bayle à sa famille", *Oeuvres diverses*, en el anexo, p. 161.

daderos hechos. Por eso es menester descubrir sin contemplaciones cualquier falta y este trabajo puramente negativo no debe ceder jamás ni retroceder ante el más insignificante detalle. Ningún cambio en una noticia se sustraerá a su examen ni se permitirá ninguna cita imprecisa, ninguna reproducción de memoria sin referencia a la verdadera fuente.[9] Con todas estas exigencias Bayle se convierte en el creador de la "acribia" histórica. Pero esta acribia es medio y no fin de su aportación propiamente *filosófica*. Si queremos darnos cuenta de la meta a que se dirige la historiografía de Bayle tendremos que comparar su trabajo con el último gran intento de una concepción y construcción de la historia puramente teológicas, tal como las ofreció Bossuet en su *Discours sur l'historie universelle*. De ahí un plan de conjunto de la historia, sublime en su género, una interpretación religiosa universal de su sentido. Pero este atrevido edificio descansa sobre débiles cimientos si consideramos las bases empíricas, los puros hechos en que se apoya; porque su verdad se asegura mediante un círculo vicioso. Toda la autoridad de los hechos, de lo efectivamente histórico, se funda, para Bossuet, en la autoridad literal de la Biblia; pero esta misma tiene que montarla sobre la autoridad de la Iglesia y, con ella, de la tradición. De este modo, se convierte la tradición en el fundamento de toda certeza histórica, pero no es posible fundar ni demostrar su propio contenido y valor más que mediante testimonios históricos. Bayle es el primer pensador moderno que pone al descubierto, con un rigor crítico implacable, este círculo vicioso y que llama la atención constantemente sobre sus fatales consecuencias. En este aspecto su hazaña histórica apenas es menor que la de Galileo dentro del conocimiento natural. Así como Galileo reclama la absoluta independencia de la concepción y explicación de los fenómenos naturales con respecto a las palabras de la Biblia y verifica y justifica esta pretensión metódica-

[9] *Il ne faut pas souffrir qu'un homme qui cite altère le moins du monde le rapport de son témoin.* Nouvelles de la République des Lettres, *Oeuvres diverses*, t. I, p. 530. Cf. *Dictionnaire*, art. "Pericles", Remarque E.; sobre el conjunto *vid.* Lacoste, *Bayle. Nouvelliste et critique litteraire*, París, 1929, pp. 27*ss.*

mente, lo mismo hace Bayle en el terreno de la historia. Es él quien dentro de esta ciencia realiza en cierto modo la "revolución copernicana"; porque funda la verdad de la historia, no sobre ninguna objetividad dogmática dada, ya se encuentre en la Biblia o en la Iglesia, sino que se retrotrae al origen subjetivo y a las condiciones subjetivas de esta verdad. La crítica de las fuentes históricas, único tema que le preocupa al principio, se le va ensanchando a medida que se adentra en su faena y se le convierte en una especie de "crítica de la razón histórica". Nada es según él más falaz y dañoso que el prejuicio de considerar la verdad histórica como moneda acuñada que debe ser aceptada de buena fe. Es más bien asunto de la razón *llevar a cabo* la acuñación y de examinar con el mayor cuidado cada caso particular.

¿Crees tú que es limpio el negocio
que se hace entre el oído y la boca?
La tradición, ¡oh insensato!,
es también una quimera.
Lo que importa es el juicio;
sólo la razón, a la que has renunciado,
te puede librar de las cadenas de la fe.

Con estas palabras de Goethe en su *Diván occidental-oriental* podemos expresar en forma precisa lo que significa la acción de Bayle y representa su tendencia más típica. A su talento analítico buido e implacable debemos la liberación definitiva de la historia de las cadenas de la fe, colocándola sobre fundamentos metódicos independientes. Comienza con la crítica de la tradición teológica: pero no se para ahí, pues extiende su investigación a toda la historia profana. Y en este terreno llega a ser como una avanzada del siglo XVIII, para el que el *Dictionnaire historique et critique* representa no sólo un arsenal inagotable de conocimientos, sino una gimnasia dialéctica incomparable. En él es donde la filosofía de la Ilustración aprende a plantear sus propios problemas, aquí encuentra preparadas las armas que habrá de utilizar para libertar la conciencia histórica. Bayle no sólo se convierte en el lógico de la nueva ciencia histó-

rica, sino también en su moralista; encarna y predica todas las virtudes propias del historiador. Constantemente declara que hay que acudir a la historia con manos limpias, que ningún prejuicio debe enturbiar la exposición ni ser falseada con ningún partidismo confesional o político.[10] "Quien conozca las leyes de la historia me concederá que un historiador que quiera cumplir fielmente con su misión tiene que despojarse completamente del espíritu de adulación y de malévola murmuración. En la medida de lo posible tendrá que colocarse en la postura de un estoico a quien ninguna pasión conmueve. Insensible a todo lo demás, cuidará tan sólo de los intereses de la verdad y a ella sacrificará su indignación por una injusticia que se haya cometido con él, o el recuerdo de un favor y hasta el amor a la patria. Deberá olvidar que pertenece a un determinado país, que ha sido educado en una religión determinada, que está obligado, por gratitud, a éste o aquél y que aquél o éste son sus padres o sus amigos. Un historiador, en cuanto tal, es como Melquisedec, sin padre ni madre ni genealogía. Si se le pregunta de dónde procede, contestará: no soy francés ni alemán, ni inglés, ni español; soy habitante del mundo y no estoy al servicio del emperador ni del rey de Francia, sino al exclusivo de la verdad; es mi única reina, a la que he prestado juramento de fidelidad". Con estas máximas y con el imperativo ético en que descansan, Bayle se convierte en el caudillo espiritual de la Ilustración, y anticipa su "idea de una historia universal en sentido cosmopolita" encarnándola clásicamente en su primer ejemplo.

2

Bayle no ha ofrecido una verdadera *filosofía de la historia* ni podía pretender ofrecerla, como hemos visto, dadas su concepción general y sus premisas metódicas. El camino hacia esa filosofía nos lo señala por primera vez en el siglo XVIII Vico, con sus *Principi di una scienza nuova d'intorno alla*

10 *Dictionnaire*, art. "Usson", Remarque F; t. IV, fol. 2858.

comune natura delle nazioni, que representa el primer esbozo sistemático de una filosofía de la historia. Pero esta obra, concebida en consciente oposición a Descartes y encaminada a desplazar el racionalismo de la historia —ya que en lugar de apoyarse en la lógica de los conceptos claros y distintos lo hace en la "lógica de la fantasía"—, no ha ejercido influencia alguna sobre la filosofía de la Ilustración; permaneció en la oscuridad, y sólo más tarde Herder la sacó a luz. Dentro de la misma Ilustración el primero que intenta fundamentar una filosofía de la historia es Montesquieu. En este aspecto su *Esprit des lois* señala una nueva época. No es una obra que obedezca directamente a un incentivo histórico; le son ajenos el interés y la alegría por el hecho particular que distingue a Bayle. Ya el título de la obra nos indica que lo que interesa es el espíritu de las *leyes* y no los hechos. No en razón de éstos, sino de las leyes que en ellos se expresan, se buscan, discriminan y examinan los hechos. Estas leyes sólo las podemos captar en el material concreto: sólo en él se demuestran. Pero, por otra parte, este material cobra su sentido y su forma considerándolo como ejemplo, como paradigma de conexiones de carácter general. También Montesquieu muestra, como Bayle, un decidido amor al detalle, para cuya obtención se prepara con amplísimos estudios y con largos viajes. La afición por lo particular es tan marcada en él que su descripción, el suplemento anecdótico entreverado en la exposición, sofoca a veces las grandes líneas de su pensamiento y hasta amenaza con hacernos perder el hilo. Pero en su contenido todo este cúmulo de hechos se halla dominado y atado por un principio rigurosamente conceptual, dice en su prólogo: "He comenzado por examinar a los hombres y he creído que no están dirigidos, en la infinita variedad de sus leyes y de sus costumbres, por el puro capricho y por el humor. He establecido los principios y he encontrado cómo cada caso particular se acomoda espontáneamente a ellos, de suerte que la historia de todas las naciones no es sino su consecuencia y cada ley particular se halla en conexión con otra general o depende de ella."

No es, pues, la facticidad el objetivo que persigue la in-

vestigación de Montesquieu; para él no es sino el medio que tiene que atravesar para llegar a comprender otra cosa. Se puede decir de él que es el primer pensador que ha concebido la idea del "tipo ideal" histórico y la ha acuñado de manera clara y segura. El *Espíritu de las leyes* es una tipología política y sociológica. Se trata de demostrar que las estructuras políticas que conocemos con el nombre de república, aristocracia, monarquía y despotismo, no son puros agregados, compuestos abigarradamente, sino que cada uno de ellos viene a ser como la expresión de una determinada *estructura* y se halla preformada en ella. Esta estructura se nos escapa mientras nos mantenemos en la pura observación de los *fenómenos* políticos y sociales, porque en este terreno ninguna forma hay igual a otra y los hallamos delante de una variedad sin límites y de una completa heterogeneidad. Esta apariencia se disipa en cuanto aprendemos a acudir de los fenómenos a los principios, de la multiplicidad de las formas empíricas a las fuerzas que las originan. Entonces reconocemos en el cúmulo de repúblicas la República y en las innumerables monarquías históricas la Monarquía. Montesquieu trata de mostrar al detalle que el principio en el cual descansa y al que la República debe su consistencia, es la virtud cívica (*vertu*), mientras que la Monarquía se funda en el principio del honor y el despotismo en el del temor. La diferencia esencial la encontramos, por lo tanto, en los impulsos éticos espirituales que estructuran y mueven a esas comunidades. "Entre la naturaleza de una determinada forma de Estado y su principio existe la diferencia de que la naturaleza de un ser estatal lo hace en lo que es, mientras que su principio lo determina en sus acciones. La primera consiste en su estructura particular, la segunda en las pasiones humanas que la ponen en movimiento.[11] Montesquieu tiene una idea muy clara acerca de la peculiar estructura lógica de los conceptos fundamentales introducidos de esta suerte. En modo alguno los considera como puros conceptos abstractos que poseyeran una generalidad de tipo empírico, destacando ciertos rasgos comunes tales como se encuentran

11 *L'Esprit des Lois,* lib. III, cap. I, cf. caps. 2ss.

en los fenómenos reales. Pretende, más bien, superando semejante generalidad empírica, llegar a una generalidad, a una universalidad de sentido que se expresa en cada una de las formas estatales; pretende hacernos patente la regla interna que las gobierna y las dirige. El hecho de que esta regla no se exprese plenamente en ningún caso particular, que no se verifique por entero en ningún caso histórico, no menoscaba en lo más mínimo su significación. Cuando señala para cada forma de Estado un principio peculiar, determinando la esencia de la República por la virtud, la de la Monarquía por el honor, etcétera, hay que guardarse de confundir esta esencia con la existencia empírica concreta, pues expresa antes un deber ser que un ser.[12] Por eso las objeciones que se puedan formular sobre la marcha del sistema de Montesquieu no valen sin más contra sus ideas directrices. No importa que la subestructura empírica en que trata de apoyar su sistema nos parezca hoy, con la ampliación del horizonte histórico y las exigencias del estudio sociológico, de lo más insuficiente, porque ello no impide que, efectivamente, haya concebido un principio nuevo y fecundo, fundado un método nuevo de la ciencia social. El método típico-ideal que introduce y que es el primero en manejar con seguridad, no ha sido abandonado, antes bien, ha llegado a su pleno desarrollo en la sociología de los siglos XIX y XX. Fundándose en este método suyo, Montesquieu establece la teoría de que todos los momentos o factores que constituyen una determinada comunidad se hallan entre sí en una relación *correlativa* estrecha. No son puros elementos de una suma, sino fuerzas cuya interacción depende de la forma del todo. Hasta en los más pequeños detalles se puede señalar esta comunidad y esta disposición estructural. El tipo de educación, de administración de justicia, la forma de matrimonio y de la familia, toda la estructura de la política in-

12 Cf. *Esprit des Lois*, III, II: *Tels sont les principes des trois gouvernements: ce qui ne signifie pas que dans une certaine république, on soit vertueux, mais qu'on devroit l'être. Cela ne prouve pas non plus que, dans une certaine monarchie, on ait de l'honneur, et que dans un État despotique particulier, on ait de la crainte, mais qu'il faudroit en avoir:* sans quoi le gouvernement sera imparfait.

terior y exterior depende en modo determinado de la forma fundamental del Estado y no permite un cambio arbitrario sin que se afecte esta forma fundamental y acabe por disolverse. La perdición de la comunidad no comienza a manifestarse en las instituciones aisladas, sino que empieza con la disolución de su principio interno: *La corruption de chaque gouvernement commence presque toujours par celle des principes.*[13] Mientras se conserve el principio de una forma de Estado, mientras este principio sea sano, nada tiene que temer tal régimen y tampoco le perjudican las deficiencias de las instituciones particulares y de las leyes. Por el contrario, si decae el principio, si se enerva la fuerza dinámica interior, ninguna protección prestarán las mejores leyes. *Lorsque les principes du gouvernement sont une fois corrompus, les meilleures lois deviennent mauvaises et se tournent contre l'État; lorsque les principes en sont sains, les mauvaises ont l'effet des bonnes: la force des principes entraîne tout... Il y a peu de lois qui ne soient bonnes lorsque l'État n'a point perdu ses principes; et comme disoit Epicure en parlant des richesses: ce n'est point la liqueur qui est corrompue, c'est le vase.*[14]

Con esto se marcan los perfiles de una filosofía de la política, pero sin lograr todavía la base para una *filosofía de la historia*; porque los tipos ideales que señala Montesquieu son formas puramente *estáticas*; representan un principio explicativo del ser de los cuerpos sociales, mas no contienen medio alguno que nos permita entender y hacer patente el modo del *proceso.* No duda que su manera de considerar la cuestión pueda extenderse también a este problema y mostrar su fecundidad en él. Está convencido que, lo mismo que respecto al ser, el acontecer no es un simple agregado, una pura seriación de sucesos independientes y sin relación, sino que revela ciertas direcciones fundamentales típicas. Vistas las cosas desde fuera puede ser que lo que denominamos historia por ninguna parte nos manifieste semejante dirección y que se nos aparezca como una mezcla de "casualida-

13 *Esprit des Lois,* VIII. I.
14 *Esprit des Lois,* VIII. I.

des". Pero cuanto más penetramos de la superficie de los fenómenos en su efectiva hondura, tanto más se disipa esta apariencia. Se resuelve el caso y contradicción de los fenómenos singulares, que pueden ser conducidos a un fundamento determinado y comprenderse y explicarse por él. "Los que han dicho que un destino ciego rige todos los acontecimientos del mundo —declara Montesquieu al comienzo de su obra— han expresado un gran absurdo, pues ¿qué mayor absurdo que suponer que un hado ciego haya producido seres inteligentes? Existe, por lo tanto, una razón primitiva y las leyes son las relaciones entre ella y los seres individuales, así como las relaciones que estos seres guardan entre sí."[15] Con frecuencia parece, ciertamente, que un ciego azar decide la suerte de un pueblo y determina su elevación o su caída. Pero la mirada penetrante descubre otro cuadro. "No es el acaso quien rige al mundo... Existen leyes generales, espirituales y físicas, que actúan en cada Estado, que lo llevan a la cúspide, que lo conservan o lo derrumban. Todos los acontecimientos singulares están sometidos a estas causas y si el albur de una batalla, es decir, de una causa particular, ha destruido un Estado, es que existía una causa general que condujo a que este Estado tuviera que hundirse por una sola batalla. En una palabra: el estado general es el que atrae a sí todos los destinos y sucesos particulares."[16] También las circunstancias físicas actúan sobre este grado general, y Montesquieu ha sido uno de los primeros que ha llamado la atención sobre su importancia, de los primeros en señalar la relación existente entre la forma de Estado y las leyes de un país con el clima y con la naturaleza del suelo. Pero también en este caso rechaza la simple derivación de factores puramente físicos y ordena las causas materiales bajo las espirituales. No todo suelo ni todo clima es capaz de soportar una determinada forma de Estado; pero en grado no menor esta última tampoco se halla determinada previamente por las condiciones físicas. Es tarea del legislador, por el contrario,

[15] *Ibid.*, I, 1.

[16] *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, cap. XVIII.

establecer la situación más adecuada y conveniente para el Estado. Son malos legisladores los que ceden a las deficiencias del clima y buenos los que se dan cuenta de ellas y se oponen mediante fuerzas éticas y espirituales. *Plus les causes physiques portent les hommes au repos, plus les causes morales les en doivent eloigner.*[17] El hombre no se rinde a las fuerzas de la naturaleza, sino que se da cuenta de ellas y mediante su conocimiento trata de canalizarlas hacia una meta establecida por él; trata de alcanzar un equilibrio entre ellas que garantice la subsistencia de la comunidad. "Si es verdad que el carácter del espíritu y las pasiones del corazón son diferentes en horizontes diversos, las leyes tendrán que tomar en cuenta las diferencias de caracteres y de pasiones y adaptarse a ellas."[18] La marcha general y el fin general de la historia humana se orientan al establecimiento de un orden que sea comparable en rigor y seguridad al de las leyes naturales. En la etapa de desarrollo en que nos encontramos falta mucho todavía para que el mundo moral se halle tan bien ordenado como el físico; porque si cuenta, como éste, con sus leyes esenciales determinadas e inmutables, no parece seguirlas con tanta rigidez como la naturaleza física las suyas. La razón reside en el hecho de que los individuos racionales son limitados y, por ello, sometidos al error y que, por otra parte, actúan conforme a su propio conocimiento y a su propia voluntad. Por esto no obedecen constantemente a las leyes o reglas fundamentales que se han dado a sí mismos.[19] Pero Montesquieu es un hijo de su tiempo, un auténtico pensador de las Luces y por eso espera del *conocimiento* progresivo de este estado de la cuestión que se produzca un nuevo orden del *mundo de la voluntad*, una nueva orientación general de la historia política y social de la humanidad. Es lo que le lleva a la filosofía de la historia, pues espera del conocimiento de los principios generales y de las fuerzas dinámicas de la historia la posibilidad de su futura conformación segura. El hombre no sólo está sometido a la necesidad de

17 *Esprit des Lois*, XIV, 5; *vid.* especialmente XVI, 12.
18 *Ibid.*, XIV, 1.
19 *Ibid.*, I, 1.

la naturaleza, sino que puede y debe crear libremente su suerte, provocar el futuro adecuado a él. El puro deseo es impotente si no lo guía una visión firme y no se empapa de ella; tal visión no puede producirse sino con la tensa cooperación de todas las fuerzas del espíritu y necesita tanto de la observación cuidadosa del detalle, de la entrega al detalle empírico-histórico, como del análisis puramente conceptual que nos presenta las diversas posibilidades y nos las distingue de una manera clara y segura. Montesquieu muestra la misma maestría al resolver ambas tareas. Entre todos los pensadores de su grupo es quien posee una simpatía histórica más fuerte, una auténtica intuición para las formas variadas de la existencia histórica. Una vez dijo de sí mismo que, al hablar de historia antigua, intentaba apropiarse el espíritu de la Antigüedad y convertirse en un hombre antiguo.[20] Este don y este amor por lo particular le ha librado de todo doctrinarismo unilateral hasta en sus construcciones teóricas puras. Ha resistido victoriosamente al peligro de la exposición esquemática y de la reducción de las formas múltiples a un patrón rígido. En el *Esprit des Lois* encontramos a este particular una frase significativa. Al describir la constitución inglesa, que Montesquieu venera como modelo político, subraya, sin embargo, que está muy lejos de la idea de recomendar la misma forma de gobierno a otros países y de presentarla como patrón único: *comment dirois je cela, moi qui crois que l'excès même de la raison n'est pas toujours désirable, et que les hommes s'accomodent presque toujours mieux des milieux que des extrémités?*[21] Así, busca siempre, hasta en sus construcciones puramente teóricas, el justo medio; persigue la obtención de un equilibrio entre los diferentes factores fundamentales, entre la "experiencia" y la "razón"; a este don debe que su obra haya ejercido influencia mucho más allá del círculo estrecho de la filosofía de las Luces. No sólo se ha convertido en modelo para la concepción de la historia por los enciclopedistas, sino que ha traído a su campo a los enemigos y críticos más fuertes de esa con-

20 Cf. sobre este punto Sorel, *Montesquieu*, París, 1887, pp. 151ss.
21 *Esprit des Lois*, XI, 6.

cepción. Herder ha combatido el método y las premisas de Montesquieu, pero ha admirado su "noble obra gigantesca" y se ha inspirado en ella en sus propios esbozos.[22]

3

Cuando en el año 1753 Lessing se ocupa en la *Vossische Zeitung* del *Ensayo sobre las costumbres* de Voltaire, comienza su nota con la observación de que la ocupación más noble del hombre es el hombre; pero de este objeto puede uno ocuparse de dos maneras. "O se considera a los hombres en particular o en general. Es difícil concluir que sea la ocupación más noble si se considera la primera manera. Pues conociendo a los hombres en particular, ¿qué es lo que conocemos? Locos y malvados... Muy otra cosa sucede si se mira al hombre en general. En esta consideración se nos revela como algo grande y de origen divino. Piénsese en las hazañas realizadas por el hombre, cómo dilata cada día las fronteras de su entendimiento, la sabiduría que impera en sus leyes, la laboriosidad que muestran sus monumentos... Ningún escritor se ha dedicado con especialidad a este tema, de suerte que el autor de la obra que comentamos con razón puede gloriarse de *libera per vacuum posui vestigia princeps.*"[23]

Lessing, el adversario mayor y el más agudo crítico que ha encontrado Voltaire en el siglo XVIII, ha rendido con esas frases plena justicia a la significación de la obra histórica de Voltaire. Tocó el núcleo del asunto y señaló su tendencia esencial. Porque Voltaire se propone por sobre todas las cosas levantar la historia por encima del ámbito de lo demasiado humano, de lo accidental y puramente individual. No pretende describir singularidades y cosas de una vez, sino que quiere hacer patente el "espíritu de las épocas" y el "espíritu de las naciones". Lo que le atrae no es la sucesión de los acontecimientos, sino la marcha de la cultura y la íntima

22 Cf. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Werke* (Suphan), v, p. 565.

23 Lessing, *Schriften* (ed. Lachmann-Muncker), v, p. 143.

conexión de sus momentos diversos. El primer esbozo de su *Essai sur les moeurs* estaba destinado, como nos dice Voltaire, a la marquesa de Châtelet que, formada en los estudios de la ciencia natural, se lamentaba de la dispersión del saber histórico. También aquí debía ser dable algo parecido a la ciencia de Newton, una reducción de los hechos a leyes. Pero no es posible pensar en ningn conocimiento de leyes si no logramos fijar un polo quieto en el torbellino de los fenómenos. No es posible encontrarlo en el curso del acontecer humano, con sus infinitos y cambiantes sucesos; lo encontraremos, de ser posible, en la naturaleza humana misma. No sigamos limitando nuestra atención, dentro de la historia, exclusivamente a los acontecimientos políticos, a la prosperidad y decadencia de los grandes reinos, a la suerte de los tronos. Debemos fijarnos en el género humano y la expresión *homo sum* debía ser el lema de todo historiador. En vez de hacer esto, se han dedicado a describir puras batallas. "En lugar de acumular una enorme serie de hechos de los que el uno es destruido por el otro, habría que escoger los más importantes y seguros para proporcionar al lector un hilo y colocarle en situación de que se pueda formar un juicio sobre la extinción, renacimiento y progresos del espíritu humano y de que aprenda a conocer el carácter de los pueblos y sus costumbres."[24] Entre las fallas características de la historiografía destaca Voltaire, por un lado, la concepción y explicación míticas de los sucesos y, por otro, el culto a los héroes. Ambas faltas guardan relación entre sí y no son sino una expresión doble de la misma falla fundamental. Porque de la "mitización" de la historia ha surgido el culto a los héroes, a los caudillos y a los monarcas y de ella recibe constante alimento.

J'aime peu les héros, ils font trop de fracas
Je hais ces conquérants, fiers ennemis d'eux-mêmes,
Qui dans les horreurs des combats
Ont placé le bonheur suprême,

[24] Cf. Voltaire, *Remarques pour servir de supplément à l'Essai sur les moeurs*, Oeuvres (Paris, Lequien, 1820), XVIII, pp. 429ss.

Cherchant partout la mort, et la faisant souffrir
À cent mille hommes leurs semblables.
Plus leur gloire a d'éclat, plus ils son haïssables.

En estos términos escribe Voltaire a Federico el Grande en una carta que le dirige después de su victoria en Chotusitz.[25] El centro de gravedad de la historia se desplaza con propósito metódico consciente de la historia política a la pura historia del espíritu. Éste es el motivo fundamental que separa a Voltaire de Montesquieu. Su *Ensayo sobre las costumbres* y la obra mayor de Montesquieu aparecieron casi al mismo tiempo y surgieron en el seno de parecidas condiciones culturales; pero persiguen fines distintos. Para Montesquieu el acontecer político sigue siendo el centro del mundo histórico y el Estado es el sujeto propio y hasta único de la historia universal, el espíritu de la historia coincide con el "espíritu de las leyes". Para Voltaire, por el contrario, el concepto de espíritu ha cobrado una mayor amplitud, comprende la totalidad del acontecer interno, la totalidad de los cambios que la humanidad tiene que experimentar antes de que llegue al conocimiento y conciencia verdaderos de sí misma. El objeto esencial que se propone en el *Ensayo sobre las costumbres* es poner de manifiesto el paulatino progreso hacia esta meta y los obstáculos que tiene que vencer. Es una tarea a la que no es posible dar cima si no nos fijamos más que en el acontecer político, y requiere incorporar en la consideración histórica el devenir de la religión, del arte, de la ciencia y de la filosofía, trazando así un cuadro total de todas las fases singulares que el espíritu tuvo que atravesar y superar para llegar a su forma actual.

Con este plan general, la historiografía de Voltaire nos coloca ante un problema difícil. Porque si miramos con un poco de atención este modo de concebir la historia y analizamos los primeros supuestos en que descansa, nos veremos conducidos a un dilema singular. Voltaire es un pregonero entusiasta de la idea del progreso y con esta idea ha influido, más que nada, sobre su época y sobre la generación poste-

25 *Cartas del 26 de mayo de 1742*, Oeuvres (ed. Lequien), LI, 119.

rior. La *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* de Condorcet surge, en derecha continuidad, de las ideas y principios de Voltaire. Pero ¿cómo es posible conciliar —debemos preguntar ahora— la fe de Voltaire en el progreso de la humanidad con su convicción, no menos firme, de que la humanidad ha permanecido en el fondo siendo la misma, que no ha cambiado de naturaleza? Si este supuesto es legítimo, sustraemos toda *sustancia* espiritual a todo el devenir histórico, puesto que este devenir no afecta, en el fondo, al espíritu. Quien sea capaz de separar la cáscara de la almendra del acontecer, verá que son las mismas fuerzas fundamentales las que por doquier dominan y dirigen la historia. Esta concepción, que caracteriza a la idea que de la historia tiene el Renacimiento, que representan Maquiavelo y Luis Vives,[26] se mantiene también por Voltaire y, en diversos pasajes de su obra histórica, la expresa sin rodeos. *Il résulte de ce tableau* —así resume al final del *Essai sur les moeurs* los resultados de su estudio— *que tout ce qui tient intimement à la nature humaine se ressemble d'un bout de l'univers à l'autre; que tout ce qui peut dépendre de la coutume est différent, et que c'est un hasard s'il se ressemble. L'empire de la coutume est bien plus vaste que celui de la nature; il s'étend sur les moeurs, sur tous les usages, il répand la variété sur la scène de l'univers; la nature y répand l'unité; elle établit partout un petit nombre de principes invariables: ainsi le fonds est partout le même, et la culture produit des fruits divers.*[27] Pero si esto es así, ¿acaso puede haber una historia filosófica en sentido riguroso? ¿No desaparece la apariencia del cambio, del desarrollo, en cuanto atravesamos la brillante superficie de los fenómenos y nos aproximamos a los principios auténticos, que permanecen siendo los mismos? Y, de este modo, ¿no equivaldría el conocimiento filosófico histórico a su disolución? ¿Acaso el filósofo podrá seguir complaciéndose con la abigarrada variedad del acontecer si se da cuenta de que esa variedad es ilusoria y que no procede de la naturaleza, sino de la costumbre? Ninguna respuesta ex-

26 Más detalles sobre esto en mi *Problema del conocimiento*, I, pp. 189ss.
27 *Essai sur les moeurs*, cap. CXCVII, Oeuvr. XVIII, p. 425.

plícita a todas estas preguntas nos ofrece la filosofía de la historia de Voltaire. La solución tácita que nos da en el *Ensayo sobre las costumbres* consiste en que nunca permanece en la exposición del acontecer, sino que la enlaza directamente con un *análisis* intelectual de los fenómenos mediante el cual se habrá de distinguir lo accidental de lo necesario, lo permanente de lo pasajero. En este sentido, Voltaire ve el trabajo del historiador a la misma luz que el del investigador de la naturaleza. Ambos tienen idéntica tarea, pues buscan en el cambio y confusión de los fenómenos la ley oculta. Esta ley, lo mismo en la historia que en la naturaleza, no es posible pensarla como un plan divino que señala a cada cosa particular su lugar en el todo. Tenemos que renunciar, tanto en la historia como en la naturaleza, a la teleología ingenua encarnada en el *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet que, por otra parte, admira Voltaire como obra literaria maestra; pero achaca al autor que toma piedras falsas por buenas.[28] Una historiografía crítica debe prestar el mismo servicio a la historia que la matemática ha prestado al conocimiento de la naturaleza; liberarla del señorío de las causas finales y conducirla a las causas reales empíricas. Así como la ciencia natural se emancipó de la teología por el conocimiento de las leyes mecánicas del acontecer natural, la misma hazaña debe realizarse en el mundo histórico con ayuda de la *psicología*. El análisis psicológico determina en definitiva el sentido auténtico de la idea del progreso. La funda y justifica; pero, al mismo tiempo, fija sus límites y contiene su aplicación dentro de ellos. Nos muestra que la humanidad no puede rebasar las fronteras de su naturaleza; pero también que esta naturaleza no se da de golpe, sino que va lográndose poco a poco y debe afirmarse continuamente contra obstáculos y resistencias. La razón como fuerza fundamental del hombre nos es dada desde el principio y es por todas partes una y la misma. Pero no se manifiesta al exterior en su ser fijo y unitario, sino que se oculta entre el cúmulo de usos y costumbres y cede a la pesadumbre de los

28 Voltaire, *Le Pyrrhonisme de l'histoire* (1768), cap. 2; Oeuvr. XXVI, p. 163.

prejuicios. La historia muestra cómo poco a poco va venciendo las resistencias y llega a ser lo que por naturaleza es. Por esto, el progreso propiamente dicho no afecta a la razón en cuanto tal ni a la humanidad en cuanto tal, sino que se refiere a su manifestarse, a su *patentización* empírico-objetiva. Esta visibilidad y este hacerse a sí misma transparente de la razón constituye el sentido profundo del proceso histórico. La historia no necesita plantear el problema metafísico del origen de la razón ni es capaz de resolverlo; porque la razón como tal es algo supratemporal, necesario y eterno a lo que no puede dirigirse la cuestión de su origen. La historia nos puede mostrar únicamente que este "eterno" se manifiesta, sin embargo, temporalmente, cómo circula en la corriente del tiempo y en ella va revelando, poco a poco, cada vez con mayor pureza y perfección, su forma radical y primigenia.

Voltaire redacta con esta concepción fundamental el programa teórico que seguirá toda la historiografía de la época de las Luces. Él mismo no ha podido llenar —es claro— este programa en su *Ensayo sobre las costumbres*; pero guardémonos de hacer pesar los defectos de ejecución, que se manifiestan claramente, sobre sus grandes ideas sistemáticas. Siempre será una crítica precipitada y poco satisfactoria referirse a estas diferencias con el propósito de demostrar la radical ahistoricidad de la Ilustración; porque las fallas de Voltaire como historiador, que tan frecuentemente se le han echado en cara, no son tanto fallas del sistema como de su personalidad y temperamento. Voltaire no está dispuesto a proseguir hasta el fin el camino tranquilo de la consideración histórica abandonándose a él sosegadamente; si atiende al pasado no es en razón de él mismo, sino por el presente y por el porvenir. La historia no es, para él, fin, sino medio, un instrumento de educación e ilustración del espíritu humano por sí mismo. Voltaire no trata sólo de investigar y contemplar, sino que pretende algo, anticipa apasionadamente el contenido de su pretensión en la historia misma. No cree tan sólo estar en el camino, sino que se ve cerca de la meta y siente la fruición anticipada y soberbia del fin logra-

do después de tantas penalidades y despistes. Este *pathos* personal irrumpe por doquier en su exposición histórica. Exposición tanto más perfecta si Voltaire encuentra en el pasado sus propios ideales. Por eso halla su cima en el *Siècle de Louis XIV*. Es cierto que Voltaire ha tenido también una visión clara fuera de este círculo; pero los juicios se suceden a menudo con demasiada precipitación para que hagan posible una tranquila penetración. El "orgullo por la razón" del filósofo quita la palabra al historiador. Constantemente asoma la afirmación de cuán superior es la época clásica de la razón, en verdadero conocimiento, no sólo a la Edad Media, sino también a la tan celebrada Antigüedad. En este caso, Voltaire es víctima de aquella teleología ingenua que rechazó tan enérgicamente y combatió con tanta eficacia como teórico puro. Así como Bossuet vio su ideal teológico en la historia, Voltaire ve su ideal filosófico; y así como aquél mide con el patrón de la Biblia, éste aplica con desembarazo su patrón racional al pretérito. Todo esto, sin duda, ha impedido la ejecución del gran plan de una historia universal verdadera, cuya idea le acuciaba, y que debía abarcar con el mismo amor todas las culturas, épocas y pueblos. Pero no se puede negar, por otra parte, que estos defectos de Voltaire pertenecen a lo que se llama *défaut de ses vertus*. Aquello que, objetivamente considerado, aparece como limitaciones de su concepción, por otra parte presta encanto personal a su exposición y la dota de la vitalidad y el acento con que arrebató a los contemporáneos. Es el primer pensador del XVIII que crea el tipo de la gran obra histórica artística, encarnándola en un clásico ejemplo. Ha librado la historia del lastre de la pura erudición arqueológica y la ha salvado de la forma de pura crónica; esta hazaña es lo que más le halaga y en ella apoya su orgullo de historiador. Cuando, en el año 1740, el capellán sueco Nordberg publica su erudito trabajo histórico sobre Carlos XII, en el que señala varios errores de Voltaire y explaya una crítica mezquina de la *Histoire de Charles XII*, Voltaire abruma a este crítico con irónica superioridad. "Acaso es un asunto muy importante para Europa —le escribe a Nordberg— que la capilla del palacio de

Estocolmo, que se quemó hace cincuenta años, se encontrara en el ala derecha, hacia el norte, del nuevo palacio; que en el día del sermón sus asientos fueran tapizados de azul y que unos estuvieran hechos de roble y otros de nogal. También queremos creer que es importantísimo enterarse de la anchura del dosel bajo el cual fue coronado Carlos XII y de sus colores exactos. Todo esto puede ser útil para quienes deseen enterarse de los intereses de los príncipes; pero un historiador tiene muchos y muy diferentes deberes. Permítame que le recuerde algunos importantes: el primero, no calumniar; el segundo, no aburrir. La infracción del primer deber se la puedo perdonar, porque su obra va a ser muy poco leída; mas la segunda sí que no le perdono, porque tuve que leer el libro."[20] Era más que ironía, pues expresa un nuevo ideal estilístico en la manera de escribir la historia, ideal cumplido por él y que establece como norma. Lord Chesterfield ha dicho de las obras históricas de Voltaire que contienen la historia del espíritu humano "escrita por un hombre de genio y para uso de hombres de espíritu". Pero, en este terreno, Voltaire ha sucumbido, en mucho menor grado que en cualquier otro, al peligro de lo puramente ingenioso; porque se apoya en amplios y profundos estudios particulares y no le es ajena, en modo alguno, la acribia histórica. El detalle sociológico sobre todo, cautiva su mirada; prefiere estudiar y describir el estado de la sociedad en las diversas épocas, las formas de la vida familiar, el género y los avances de las artes e industrias, que no complacerse reiteradamente en la descripción de las trifulcas políticas y religiosas de las naciones, sus luchas y batallas. Se ayuda de la filosofía y la lingüística y manifiesta que a menudo una sola etimología segura puede proporcionarnos una visión en los cambios de los pueblos. El alfabeto empleado por un pueblo le sirve de testimonio irrefutable de quiénes han sido los maestros de una nación y de qué fuente ha obtenido sus

[20] "Lettre à Mr. Nordberg" en el prefacio a la nueva edición de la *Histoire de Charles XII* (1744); Oeuvr., XXII, pp. 12ss.; más detalles sobre Nordberg y su crítica de Voltaire *vid.* en Georges Brandes, *Voltaire*, I, 18ss.

primeros conocimientos.[30] Tampoco la pura historia de la ciencia se puede sustraer a las exigencias metódicas establecidas de este modo y d'Alembert es, en este sentido, discípulo de Voltaire. La decisiva influencia ejercida, tanto en el aspecto filosófico como en el literario, por su prólogo a la *Enciclopedia* se debe, no en poco, a que, por primera vez, se expone en él el desarrollo de la ciencia desde el nuevo punto de vista. D'Alembert no considera este desarrollo como un amontonamiento de nuevos conocimientos, sino como el desenvolvimiento metódico de la idea del saber. Pide que, en lugar de la pura polihistoria, se intente una ciencia filosófica de los principios y que se trate la historia de la ciencia con arreglo a los problemas de aquélla. También en el plan enciclopédico del saber que d'Alembert ofrece en sus *Éléments de philosophie* determina el objeto de la historia en este sentido. "La historia universal de la ciencia y de las artes abarca cuatro grandes objetos: nuestros conocimientos, nuestras opiniones, nuestras disputas y nuestros errores. La historia de nuestros conocimientos nos da a conocer nuestras riquezas o, mejor dicho, nuestra verdadera pobreza. Humilla al hombre al enseñarle cuán poco amplio es su saber; pero, por otra parte, le levanta y alienta, o, por lo menos, le consuela, al mostrarle el uso cuidadoso que le cupo hacer con un pequeño número de conceptos claros y seguros. La historia de nuestras opiniones nos muestra que los hombres, movidos unas veces por necesidad y desviados otras por impaciencia, han colocado la probabilidad en lugar de la verdad y que lo que al principio fue sólo probable, se hizo después verdad a base de nueva elaboración, depuración y ahondamiento con el trabajo progresivo de varios siglos. Ofrece a nuestra agudeza y a la de nuestra posteridad un cúmulo de hechos que hay que volver a examinar, un cúmulo de puntos de vista que hay que seguir, de suposiciones que hay que fundamentar, de conocimientos que deben ampliarse y perfeccionarse... Finalmente, la historia de nues-

[30] *Essai sur les moeurs*, Introduction, Oeuvr. XV, 110; más detalles sobre Voltaire como historiador, en Gustave Lanson, *Voltaire*, cap. 6, 6ª edición, pp. 107ss.

tros errores nos inculca la desconfianza con respecto a nosotros y a los demás; nos muestra los caminos que nos han alejado de la verdad y nos facilita la búsqueda del sendero recto que conduce a ella."[31]

El plan proyectado aquí por d'Alembert encuentra su realización brillante, por lo que respecta a la historia de las ciencias exactas, en la obra de su discípulo más genial. La *Mécanique analytique* de Lagrange representa un modelo de historia de la ciencia que apenas si hoy mismo ha sido superado. Los trabajos posteriores, por ejemplo, la *Historia crítica de los principios generales de la mecánica* de Eugen Duehring, han acudido a este ejemplo metódico de Lagrange. Pero el mismo d'Alembert va más lejos, pues asigna a la historia no sólo un valor teórico, sino también un valor moral, y espera de ella la verdadera realización del conocimiento del hombre moral. "Las ciencias históricas se relacionan en dos aspectos con la filosofía: por una parte, en virtud de los principios que constituyen el fundamento de la certeza histórica; por otra, en virtud de la utilidad que se puede sacar de la historia. Los hombres que figuran en la escena del mundo son considerados por el estudioso como testigos o como actores. El sabio estudia el universo espiritual lo mismo que el físico y los contempla a ambos sin prejuicio; sigue a los escritores en sus noticias con la misma precaución con que sigue a la naturaleza en sus manifestaciones; observa las diferencias más finas que distinguen a lo históricamente verdadero de lo probable y a lo probable de lo fantástico; entiende los diferentes idiomas que hablan la sinceridad y la adulación, el prejuicio y el odio, y determina de este modo los diferentes grados de credibilidad y de peso de los diversos testimonios. Guiados por estas reglas, tan finas como seguras, estudia el pasado, sobre todo para conocer mejor a los hombres con los que vive. Para el lector medio la historia no es sino alimento de la curiosidad o divertimiento fugaz; para el filósofo es una suma de experiencias morales que pueden hacerse en el género humano; una suma que sería

[31] D'Alembert, "Éléments de Philosophie", sec. II (*Mélanges de Littérature*, etc., t. IV, pp. 9*ss*.).

más breve y completa si procediera solamente de sabios, pero que, por muy imperfecta que sea, encierra en sí las mayores enseñanzas: del mismo modo que la suma de las observaciones médicas de todos los tiempos, que crece constantemente y, sin embargo, es siempre incompleta, constituye, sin embargo, la parte esencial de la medicina."[32] De este modo, la filosofía de las Luces, basándose en la idea de la historia, aboca el conocimiento filosófico de los hombres, a la idea de una "antropología" universal tal como Kant la llevó a cabo sistemáticamente y la enseñó en su cátedra.[33] Los primeros ensayos de una *historia crítica de la filosofía* marchan paralelos a estos empeños. El artículo de Diderot en la *Enciclopedia* acerca de los diversos sistemas filosóficos posee poca originalidad histórica y se nota muy bien su dependencia de Bayle, Brucker y de la *Histoire critique de la philosophie* (empieza a publicarse en 1756) de Deslandes. Y, sin embargo, asoma en estos artículos un nuevo espíritu que se manifiesta sobre todo en las partes referentes a la filosofía moderna, a Hobbes, a Spinoza y a Leibniz. Porque, cada vez en grado mayor, el análisis va desplazando a la pura enumeración de opiniones, se lleva a cabo lo mismo en sentido histórico que en sentido sistemático y se orienta tanto al contenido de cada doctrina cuanto a las condiciones históricas de su nacimiento.

A pesar de todo, el señorío del espíritu analítico que caracteriza al siglo XVIII se mantiene también firme en este terreno. Este espíritu trae consigo que, también frente a lo histórico, se haga resaltar más lo uniforme que lo cambiante, el momento de la constancia más que el del cambio. Sólo un pensador del siglo XVIII mantiene en este aspecto una posición peculiar frente a las tendencias dominantes. Hume pertenece tan poco al tipo general de la historia de la filosofía de la Ilustración como a su teoría del conocimiento o a su filosofía de la religión. Con él empieza a aflojarse la consideración estática, que se orienta al conocimiento de las

32 D'Alembert, Éléments de Philosophie, III; *ob. cit.*, pp. 165.

33 Cf. especialmente la noticia de Kant sobre sus cursos en el semestre de invierno de 1765-1766, *Werke* (ed. Cassirer), II, pp. 319*ss.*

cualidades fijas e inmutables de la naturaleza humana; con él la mirada se fija más en el *proceso* histórico mismo que en el *sustrato* permanente que le suponemos. No sólo como lógico, sino como filósofo de la historia, se convierte en crítico del concepto de sustancia. Es verdad que no describe la historia como un *desarrollo* continuo; pero se complace en su incesante *cambio*, en la contemplación del devenir en cuanto tal. No busca en este devenir ninguna razón ni cree en ella, y en lugar de este interés racional, es un interés psicológico y estético lo que le lleva de continuo a la historia. La "imaginación" que opuso en su teoría del conocimiento a la razón abstracta, y cuya importancia mantiene, cobra también aquí un predominio decisivo y la pretensión de ser una fuerza fundamental en toda consideración histórica. "Qué encanto para nuestra fantasía cuando se traslada a las épocas más remotas, cuando considera la sociedad humana en su infancia, cuando sigue sus primeros intentos débiles para llegar a las ciencias y las artes; cuando ve que se afinan constantemente las formas de gobierno, del gusto y del trato, y que se va perfeccionando todo lo que constituye el encanto y el adorno de la vida." Hume no trata de anticipar la meta final de la historia con un esbozo general, sino que se hunde en la plenitud de su contenido concreto. Para él la historia en cuanto la penetramos comprensivamente, en cuanto nos damos cuenta de sus últimas "razones", constituye el entretenimiento más bello y noble del espíritu al que ningún otro se puede comparar. "¡Cómo se le podría comparar toda esa pérdida de tiempo con que solemos distraer nuestros ocios; cómo encontrar un objeto que fuera más digno de atraer nuestra atención! ¡Qué estropeado el gusto de quien encuentra su placer en otras cosas!" Pero, por muy alta que se coloque a la historia y se celebre como el más noble adorno de la existencia humana, no por eso Hume reniega aquí de su escepticismo. Compárese su alabanza de la ciencia histórica con las esperanzas, las exigencias y los ideales con que el siglo XVIII se orientó hacia la historia y veremos el claro contraste. Frente a estos ideales, las frases de Hume suenan en sordina; provienen de una actitud de retraimiento y renun-

cia. La historia hace desfilar ante nuestros ojos una vida dramáticamente movida; es un placer sin igual seguir en ella el nacimiento, el progreso, la decadencia y el aniquilamiento final de los más florecientes imperios; un placer contemplar las virtudes que les levantaron a su grandeza y los vicios que les bajaron a su abyección. *In short, to see all human race, from the beginning of time, pass, as it were, in review before us; appearing in their true colours, without any of those disguises, which, during their life time, so much perplexed the judgment of the beholders. What spectacle can be imagined, so magnificent, so various, so interesting? What amusement, either of the senses or the imagination, can be compared which it?*[34] ¡Qué bello espectáculo, pero espectáculo tan sólo! Porque Hume no cree ya poder penetrar en el sentido profundo del acontecer y descubrir su plan. Renuncia a la cuestión de lo que mantiene en íntima conexión al mundo histórico; se limita a satisfacerse con su espectáculo, sin tratar de ensartar las imágenes incesantemente cambiantes del desfile en el hilo de una determinada idea. Pero no se hace justicia al escepticismo de Hume si sólo se ve su aspecto negativo; también en este terreno, y tras la aparente disolución, existe un aporte positivo. Porque la resistencia de Hume a toda generalización apresurada, su afición por la pura facticidad de la historia, no sólo supone una advertencia, sino también una nueva línea metódica. Su teoría pugna por la peculiaridad y el propio derecho de lo individual y abre la vía para su reconocimiento. Para que este reconocimiento se convirtiera en una apreciación verdaderamente filosófica, era menester dar un paso más que Hume no realizó ni podía realizar. No bastaba con indicar lo individual como un hecho, como *matter of fact*, sino que era menester convertirlo en problema. No bastaba con apelar al reino de los hechos frente al reino de los conceptos, sino que era menester determinar el lugar de lo individual en este último. La nueva tarea más honda y sistemáticamente más difícil consistía en fabricar un nuevo concepto de individuo y elaborarlo en sus

[34] Hume, "Of the study of History", *Essays Moral, Political and Literary*, ed. Green y Grose, Nueva impr., Londres, 1898, II, pp. 388*ss*.

diferentes significaciones y en sus posibles aplicaciones y diferenciaciones. Ni el empirismo ni el escepticismo de Hume estaban dotados para esta tarea. La historia espiritual del siglo XVIII tenía que virar por otro camino y confiarse a otro caudillo. Había que intentar destacar el tesoro metódico escondido en la doctrina de Leibniz, pues éste fue quien, con su principio de la mónada, llevó el problema de la individualidad a su más aguda expresión y le ofreció un lugar fijo en el centro de un sistema filosófico general.

4

El concepto de sustancia de Leibniz tiende a mostrar lo permanente en el cambio; pero, por otra parte, supone la relación entre unidad y multiplicidad, entre duración y cambio, como una pura *relación de reciprocidad*. No intenta subordinar lo múltiple a lo uno, lo cambiante a lo permanente, sino que parte del supuesto de que ambos momentos no pueden explicarse más que recíprocamente. El conocimiento auténtico no puede ser, por lo tanto, ni el conocimiento de lo permanente ni el de lo cambiante, sino que debe comprender y mostrar su trabazón y su recíproca determinación. Sólo en el cambio constante se muestra la unidad de la ley, la unidad de la sustancia y sólo en él encuentra su única expresión posible. La sustancia permanece, pero esta misma permanencia no implica una quietud, sino, al contrario, la regla siempre idéntica de su progreso. En lugar de la concepción estática tenemos la dinámica: la sustancia es "sujeto" o "sustrato" en la medida en que es *fuerza*, en la medida en que se nos muestra directamente activa y manifiesta en la serie de sus actividades su propio ser. La naturaleza de la sustancia no consiste en que permanezca cerrada en sí misma, sino en ser *fecunda* y en desplegar de sí misma siempre nuevas variedades. Consiste precisamente en este "dar origen" incesante a nuevos contenidos, en esta producción constante de sus fenómenos. Es verdad que la totalidad de estos fenómenos se halla preformada por completo en la sustancia y no existe ninguna

"epigénesis" auténtica, ninguna formación nueva que estuviera condicionada desde fuera. Todo lo que parece surgir en ella exteriormente por la acción de fuerzas extrañas, tiene que estar fundado, sin embargo, en su *propia naturaleza*, preformado y predeterminado en ella. Pero, por otra parte, esta determinación no la podemos pensar como rígida, y dada por completo. El ser completo de la sustancia se produce más bien en su desarrollo acabado, y su punto medio y su término final le pertenecen tan esencial y necesariamente como su comienzo. También la metafísica de Leibniz funda el ser de la "mónada" en su identidad, pero incluye en ésta la idea de su *continuidad*. De la identidad y continuidad unidas es de donde surge su totalidad y en lo que consiste su complexión, su característica totalidad.[35]

Con estas ideas básicas de la metafísica leibniziana se tenía un germen nuevo y fecundo para la conquista intelectual del mundo histórico. Pero fue menester mucho tiempo para que se desarrollara, para que se pudiera desenvolver libremente. Es verdad que el sistema de Wolff no ha excluido en modo alguno lo histórico, sino que ha intentado, más bien, establecer su coordinación rigurosa con lo racional. En la teoría de la ciencia de Wolff cada disciplina se articula en una parte racional-abstracta y en otra empírico-concreta. Al establecer el sistema hay que reconocer todos sus derechos a la experiencia y, así, junto a la cosmología general tenemos la física empírica y, junto a la psicología racional, la psicología empírica. Pero el equilibrio que Wolff busca de esta manera no es posible mantenerlo metodológicamente; porque la misma forma de sistema, la forma de la deducción y demostración matemáticas se oponen a este equilibrio. La filosofía sigue siendo, por la naturaleza de su objeto, la ciencia de lo racional y no de lo histórico, la ciencia de lo "posible" y no de lo real fáctico: *scientia possibilium quaatenus esse possunt*. Una filosofía de la historia en sentido riguroso no puede tener, pues, lugar alguno en la sistemática de Wolff, supondría una confusión de los tipos de conocimiento y un desvanecimiento de sus fronteras, una auténtica μετάβασις εἰς

[35] Cf. arriba, cap. I, pp. 45*ss*.

ἄλλο γένος. El objeto de la filosofía no lo constituye el mundo de los hechos, con el que tiene que ver la historia, sino el mundo de las razones, y el principio de razón suficiente sigue siendo su estrella polar y su máxima aun si se orienta a lo fáctico-empírico. Pero la universalidad y necesidad de la razón contradice toda accidentalidad, toda irreversibilidad y unicidad propias de la existencia histórica y que le son inseparables. En ella no se alcanza el ideal de la "distinción" filosófico-matemática y la historia no puede entrar en el santuario del saber y de la filosofía.

Sin embargo, este santuario parece abrírsele por otro lado. Si la filosofía, en su pureza abstracta, se sustrae a lo meramente histórico, si cree poder prescindir de ello y hasta verse en la precisión de defenderse, la *teología* será la que ensanche sus fronteras; no podrá mantener los límites rígidos entre el contenido histórico de la fe. Ya vimos cómo caminó este proceso y cuáles fueron los motivos intelectuales que lo movieron.[36] En la historia alemana es Lessing quien saca las últimas consecuencias y alcanza la cima metódica. En su *Educación del género humano* lo religioso se reconcilia con lo histórico, que es reconocido como un factor necesario e imprescindible de lo religioso. Lessing no extiende su consideración a la historia universal en cuanto tal; no duda que también en ella, y hasta en sus más pequeños detalles, la mano de la Providencia anda en juego, pero no osa descorrer el velo del secreto. Es Herder quien da el paso decisivo. Su hazaña, si se la considera en su totalidad concreta, es algo incomparable y sin antecedentes; parece descender libremente de los cielos y haber nacido de la nada: procede de una intuición de lo histórico como no se había producido en tal pureza y perfección. Esta visión de lo histórico no hubiera podido defenderse ni desarrollarse sistemáticamente si Herder no hubiera encontrado a su disposición los recursos intelectuales que para ello necesitaba. Su "metafísica" de la historia puede enlazarse con Leibniz y recurrir a sus conceptos fundamentales;[37] aunque, por otra parte, su visión viva

36 Cf. arriba, pp. 177*ss*.

37 Sobre la relación entre la filosofía de la historia de Herder y los con-

de la historia le impide desde un principio cualquier aplicación demasiado esquemática de estos conceptos; pues no busca sólo el mero perfil de lo histórico, sino que trata de ver cada forma singular como tal y de apropiársela íntimamente. Quebranta para siempre el método puramente analítico del principio de identidad. La historia destruye la aparente identidad, no conoce nada efectivamente idéntico, nada que retorne homogéneo; muestra constantemente nuevas criaturas y da a todo lo que llama a la vida como don imprescindible su forma propia, un modo independiente de existencia. Por esta razón, toda generalización abstracta resulta impotente frente a la historia y tan imposible le es a un solo concepto genérico como a una sola norma universal abarcar su riqueza. Toda situación humana tiene su valor propio, toda fase histórica singular su derecho inmanente y su inmanente necesidad. No se hallan dispersas esas fases, pues sólo se dan en el todo y por el todo, pero cada una de ellas es igualmente imprescindible al todo. En semejante heterogeneidad completa se constituye la verdadera unidad, que no puede ser pensada sino como de un "proceso" y no como la igualdad de una "consistencia". Por eso el primer empeño del historiador habrá de orientarse a acomodar su patrón de medida al objeto y no, por el contrario, a someter este objeto a una medida única, determinada para todos los casos. "Es locura —dice Herder refiriéndose a Egipto— destacar una sola virtud egipcia del país, de la época y de la edad juvenil del espíritu humano y tratar de medirla con el patrón de otra época. El griego pudo equivocarse mucho respecto a los egipcios y los países de Oriente pudieron odiarlo, pero se me figura que la primera idea tiene que ser la de colocarlo en su *propio lugar*, pues de lo contrario veremos desde Europa el rostro más desfigurado." La historia debe renunciar a toda "caracterización general". "Se describe a todo el pueblo, época, trozo de la tierra, pero ¿a quién se ha descrito? Se agrupan pueblos y épocas que se suceden en un eterno

ceptos fundamentales de la filosofía leibniziana cf. la exposición más detallada en mi *Freiheit und Form, Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, 3ª ed., pp. 180*ss.*

cambio como ondas del mar, ¿a quién se ha descrito? ¿Quién ha encontrado la palabra descriptiva?... El que se haya dado cuenta de cuán inefable es la *peculiaridad* de un hombre, el poder expresar lo diferente diferenciándolo, cómo siente y vive, cómo a él todas las cosas se le hacen propias y diferentes, una vez que *su* ojo las ve, *su* alma las mide, *su* corazón las siente —qué hondura posee el carácter de una nación que, por mucho que se lo haya estudiado y admirado, la palabra se nos escapa o, por lo menos, tan pocas veces es recognoscible en la palabra, de suerte que sea comprendido y sentido— lo mismo que si quisiéramos abarcar de una sola mirada, en su sentimiento, en una palabra, el mar universal de todos los pueblos, épocas y países. ¡Mortecino cuadro de sombras! Habría de preceder toda la pintura viva de maneras de vivir, costumbres, necesidades, cualidades de la tierra y del cielo, habría que simpatizar con la nación para sentir una *sola* de sus inclinaciones y acciones, para sentirlas *todas* juntas. *Encontrar* una palabra, para pensar en su plenitud todo, pues, de lo contrario, se lee una palabra."[38] En este buscar palabras que nos conjuren directamente una figura plástica, intuible, en este buscar que no separa analíticamente, sino que, más bien, agrupa y contempla sintéticamente, Herder es inagotable y en ello muestra su peculiar maestría. No sólo describe y caracteriza, sino que él mismo se transforma en cada época y presenta para cada una el sentimiento que le corresponde. Porque también rechaza el sueño de una "felicidad absoluta, independiente, inmutable, tal como el filósofo la define". La naturaleza humana no es ningún vaso para semejante felicidad; "pero saca por todas partes tanta felicidad como puede: un barro moldeado capaz de conformarse diferentemente según las situaciones, necesidades y presiones diferentes... Desde el momento en que ha cambiado el *sentido* íntimo de la felicidad, la *inclinación* en el momento en que las ocasiones y necesidades exteriores forman y fijan otro sentido —¿quién podrá comparar la satisfacción *diferente* de sentidos diferentes en diferentes senti-

[38] Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit,* Werke (Suphan), v, pp. 489 *s.*, 501 *s.*

dos?... Cada nación tiene en sí su *centro* de felicidad como cada esfera su centro de gravedad". La Providencia misma no ha buscado la uniformidad, más bien trata de alcanzarla en el cambio, en la creación constante de nuevas fuerzas y en el amortiguamiento de otras—: "Filósofo en la parte norte de la tierra, con el coche de niño de su siglo en la mano ¿sabes tú mejor que Ella?"[39] Con estas palabras Herder, bajo el influjo y con la ayuda de Hamann, se separa de su época. Porque nunca había resonado en la filosofía de la historia del siglo XVIII una voz como ésta, una voz ajena a Montesquieu, a Voltaire y a Hume. Y, sin embargo, por mucho que Herder se levante sobre el mundo intelectual de la Ilustración, no opera una ruptura violenta. Esa elevación no fue sino por el camino que la Ilustración había trazado. Le procuró los recursos metódicos que le sirvieron para superarla; estableció, con la claridad y consecuencia que le son peculiares, las premisas de las que sacó la conclusión. La superación de la Ilustración por Herder es, realmente, una autosuperación, significa una de esas derrotas en que se hace más clara quizá su victoria y en que logra uno de sus más resonantes triunfos espirituales.

39 Herder, *ob. cit.*, pp. 507*ss.*

VI. DERECHO, ESTADO Y SOCIEDAD

1

La idea del derecho y el principio de los derechos inalienables

Constituye uno de los rasgos fundamentales de la filosofía de las Luces que, con todo su apasionado impulso hacia adelante, con todo su empeño por quebrantar las viejas tablas de la ley y llegar a una nueva estructuración de la existencia, vuelve siempre, sin embargo, a los problemas filosóficos radicales de la humanidad. Ya Descartes se defendió contra el reproche de que tan sólo pretendía fundar una "nueva" filosofía y declara que su doctrina, que descansa en principios rigurosamente racionales, que se apoya tan sólo en la razón, pretende los privilegios de antigüedad. Porque la razón es la que posee los derechos de primogenitura; es superior por la edad a toda opinión y prejuicio que la han oscurecido en el curso de los siglos. La filosofía de las Luces se apropia este lema. En todos los campos lucha contra el poder de la mera tradición y contra la autoridad; pero no cree realizar con esto un trabajo puramente negativo y disolvente. Pretende, más bien, arrumbar los escombros del tiempo para dejar al desnudo los grandes muros del edificio que son para ella inconmovibles y permanentes, tan viejos como la humanidad misma. La filosofía de las Luces no considera su misión como un acto destructivo, sino restaurador. Hasta en sus revoluciones más atrevidas no pretende otra cosa que restaurar; *restitutio in integrum*, por la que la razón y la humanidad son restablecidas en sus viejos derechos. En el aspecto histórico esta doble tendencia se revela, por una parte, en que la Ilustración, en toda su lucha contra lo existente y contra el pasado inmediatamente próximo, vuelve con preferencia a motivos intelectuales y planteamientos antiguos. En este sentido se pone en contacto con el humanismo del Renacimiento, cu-

ya herencia recoge; pero, como movimiento puramente filosófico, dispone de esta herencia con mucha mayor libertad que el Humanismo lo hizo dentro del círculo de la investigación puramente erudita. Recoge de él algunos rasgos fundamentales que corresponden a su propio modo de pensar, pero abandona sin mayor preocupación los que no le interesan. No raras veces este hincapié parcial de la Ilustración logra conducirnos al manantial auténtico del problema. Así con el problema del derecho. La Ilustración no quiere detenerse en la mera consideración del derecho histórico, sino que vuelve, con insistencia, al "derecho que ha nacido con nosotros" pero al fundarlo y defenderlo se enlaza de nuevo con la herencia intelectual más antigua. Nos conduce al planteamiento radical hecho por Platón. Así como Platón había planteado la cuestión fundamental de la *relación entre el derecho y la fuerza*, la Ilustración aborda de nuevo el problema y lo adentra en su propia vida espiritual. En este punto se inicia, a través de dos milenios, un diálogo directo con el mundo antiguo, que tiene igual significación en el aspecto histórico-espiritual que en el sistemático. Las dos tesis que representan Sócrates y Trasímaco en la *República* de Platón se enfrentan de nuevo. Se nos presentan en concepción distinta y se formulan conceptos dentro de un mundo conceptual que es esencialmente diferente al platónico; pero este cambio no elimina el parentesco y la comunidad objetivos. En el lenguaje de épocas diferentes se descubre una misma dialéctica que no ha perdido nada de su vigor y de su agudeza, que rechaza, hasta ahora, todos los intentos de mediación y anda todavía en busca de una clara decisión intelectual.

La cuestión platónica acerca de la "naturaleza" de lo justo y de su esencia peculiar no constituye un problema parcial, que afecte a un solo concepto y a su explicación filosófica. No puede destacarse de la cuestión fundamental acerca del sentido y de la naturaleza del concepto *en general* y sólo a partir de éste puede alcanzar una explicación y solución definitivas. ¿Acaso en nuestros conceptos lógicos como éticos, se expresa algo objetivamente consistente y determinado, algo que es en sí; o son estos conceptos puros símbolos ver-

bales a los que arbitrariamente asignamos ciertos contenidos? ¿Existe lo igual, lo bello, lo justo en sí, o no hacemos sino buscar inútilmente, en el cambio de nuestras representaciones y opiniones algo propio y verdaderamente idéntico, que no sea arrastrado de un lado para otro en la corriente de nuestros *phantasmata*? ¿Existe una forma fundamental y primordial a la que apuntan estos conceptos y a la que corresponden, o no será que la mera pregunta encierra ya un equívoco y una ilusión? Se trata de resolver esta cuestión universal en las fundamentales explicaciones acerca de la naturaleza de lo justo en el *Gorgias* y en la *República*. En la cuestión acerca de la naturaleza, del *eidos* de la justicia, ya incluida la cuestión acerca del *eidos* en cuanto tal, es decir, su *quid juris*. Si se demuestra que la idea de la justicia se disuelve ante un análisis penetrante, que no encierra ningún sentido esencial e inmutable pues no hace sino designar una representación de cambiantes visos, entonces corresponderá la misma suerte a todo lo que pretende dignidad de idea. Vale solamente θέσει no φύσει; existe tan sólo como proposición y de ella recibe su contenido relativo y su relativa permanencia. Cuando Platón se opone en este punto a la solución de los sofistas y trata de mantener el contenido fundamental del derecho, aquello que "es" en el más puro sentido y que más profundamente significa, libre de toda mezcla con el mero poder y de cualquier fundamento en el poder, plantea la cuestión capital de su filosofía. Aquí se decide el ser o no ser, de la ética, y también de la lógica. El desarrollo histórico posterior conduce ciertamente a un aflojamiento de este vínculo. Cada vez más raramente se recoge la forma metódica de la cuestión platónica en su peculiar sentido; su contenido pervive y constituye un elemento que encontraremos siempre en toda teoría del derecho y del Estado.

El siglo XVII y el XVIII vuelven a considerar otra vez el problema en toda su universal amplitud. Hugo Grocio, especialmente, restablece el contacto. No sólo un político y un jurista, sino también un humanista, el pensador más importante e independiente surgido del círculo del Humanismo; por eso busca siempre el enlace directo con las teorías anti-

guas. En su doctrina acerca del origen de la sociedad y del derecho se dirige primero a Aristóteles y de éste a Platón. Así como en Platón la doctrina del derecho surge en una relación recíproca de lógica y ética, en el espíritu de Grocio el problema del derecho se enlaza con el de la matemática. Esta síntesis es rasgo típico de la dirección fundamental del siglo XVII. En él la matemática constituye siempre el medio y el instrumento espiritual para la restauración de la idea platónica. La ciencia natural tanto como las ciencias del espíritu han recorrido este camino. Pero la vinculación metódica establecida de esta suerte implica para la ciencia del derecho una consecuencia a primera vista paradójica y peligrosa en extremo; porque lo que el derecho parece ganar en el aspecto puramente ideal, eso mismo parece perder en lo que se refiere a su realidad, a su aplicación empírica. Se traslada del terreno de lo fáctico, de lo real y efectivo, al terreno de lo posible. Cuando Leibniz declara que la ciencia del derecho pertenece a las disciplinas que no dependen de experiencias sino de definiciones, no de hechos sino de demostraciones rigurosamente lógicas, no hace más que extraer una clara y determinada consecuencia de una idea fundamental de Grocio. Porque no es posible sacar de la experiencia qué sean en sí mismos el derecho y la justicia. Ambos implican el concepto de una coincidencia, de una proporción y armonía, que seguirían siendo válidas aunque no tuvieran verificación concreta en ningún caso, aunque nadie hubiera que practicara la justicia ni nadie para quien se practicara. Con esto el derecho se asimila a la aritmética pura porque lo que ésta nos enseña sobre la naturaleza de los números y sus relaciones, implica una verdad eterna y necesaria, una verdad que no quedaría afectada aun desapareciendo todo el mundo empírico y que no existiera nadie para contar, ni ningún objeto para ser contado.[1] Esta comparación y esta misma analogía

[1] *Mitteilungen aus Leibniz' ungedruckten Schriften*, de Georg Mollat, Leipz., 1893, p. 22; para más detalles *vid.* mi ensayo: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburgo, 1902, pp. 425*ss.*, 449*ss.* Las siguientes consideraciones han sido tomadas en parte de un ensayo que publiqué con el título "Vom Wesen und Werden des Naturrechts", en la *Zeitschrift für Rechtsphilosophie in Lehre und Praxis*, t. VI, pp. 1*ss.*

metódica expone Grocio en el centro del prólogo a su obra maestra. Expresamente declara que sus deducciones acerca del derecho de la guerra y la paz no pretenden en modo alguno encontrar una solución segura para problemas concretos determinados, para problemas de la política actual. Prefiere posponer en sus explicaciones consideraciones de esta índole del mismo modo que el matemático acostumbra a considerar las figuras que estudia desprendidas de toda materia corpórea. En el desarrollo posterior de las doctrinas iusnaturalistas se acentúa todavía esta matematización del derecho. Pufendorf insiste que si bien la aplicación de los principios del derecho natural a determinadas cuestiones concretas puede conducir a muchas dudas, no se debe sacar por esto la consecuencia de que dichos principios encierran en sí algún defecto de evidencia; porque son capaces de la misma evidencia que los axiomas puramente matemáticos. Si el derecho natural relaciona de este modo el derecho y la matemática, ocurre porque para él ambos son símbolos de una y la misma fuerza fundamental. Ve en ellos el testimonio más importante de la autolegalidad y espontaneidad del espíritu. Así como el espíritu es capaz de levantar y construir, puramente de sí mismo, de sus ideas innatas, el reino de la magnitud y del número, este mismo poder constructivo, de creadora edificación, le corresponde en el dominio del derecho. También aquí tiene que comenzar con normas primordiales que saca de sí mismo y partir de ellas para conformar lo particular. Sólo así puede elevarse sobre la accidentalidad, la dispersión y la exterioridad de lo puramente fáctico, y lograr una *sistemática* jurídica en la que cada elemento se estructura en un todo y en que cada solución recibe su garantía y sanción del todo mismo.

Para dar vigencia a esta tesis fundamental del derecho natural había que vencer dos obstáculos y derrotar a dos poderosos enemigos. Por un lado, el derecho tenía que afirmar su radicalidad y su independencia espiritual frente al dogma teológico y sustraerse a su peligrosa captación; por otro, había que determinar y demarcar claramente la pura esfera del derecho frente a la esfera estatal y protegerla en su peculiaridad y en su valor frente al absolutismo del Estado. La lucha

para fundamentar el moderno derecho natural se lleva a cabo en este doble frente. Lucha que tiene que enderezarse contra la concepción teocrática, contra la derivación del derecho de una voluntad divina, en definitiva irracional, inaccesible e impenetrable para la razón humana, y contra el "Estado Leviatán". En ambos casos hay que hacer vacilar y derrumbar el mismo principio, el principio de *stat pro ratione voluntas.* Calvino había apelado a este principio para mostrar que todo derecho se funda en último término en el poder divino; pero que éste es en sí mismo incondicionado y no está sometido a ninguna regla ni norma limitadora. El núcleo de la dogmática calvinista, especialmente el dogma central de la predestinación, reside en esta idea; la salvación y la condenación se incluyen en ella. No es posible preguntar por la razón y el derecho de la resolución acerca de la salvación de las almas, pues ya el mero preguntar significaría una presunción sacrílega y un levantamiento de la razón humana sobre Dios mismo. Es el poder absoluto de Dios quien ha condenado a la mayor parte de la humanidad mientras ha salvado a un pequeño grupo de elegidos; ambas cosas suceden sin razón alguna, en el sentido humano de la palabra, sin consideración alguna por el mérito moral. De esta problemática religiosa se ha destacado la problemática filosófica del derecho natural. Grocio es el primer campeón de ese movimiento que se opone, en los Países Bajos, guiado por el obispo Arminius, al dogma calvinista de la predestinación. El haber tomado partido en favor de los arminianos y "remonstrantes" no sólo ha influido poderosamente en su suerte personal —después de la condenación de la doctrina de Arminius en el sínodo de Dordrecht es destituido de sus cargos y metido en prisión—, sino que ha marcado la dirección de su obra académica y literaria. Se halla en el mismo lugar en que se encontró Erasmo, defiende la idea de libertad del Humanismo contra la tesis de la servidumbre de la voluntad, renovada con todo vigor por los reformadores, por Calvino y por Lutero. Pero al mismo tiempo se siente llamado a la lucha contra otro enemigo. Tiene que hacer frente, no sólo a la omnipotencia de Dios, sino también a la omnipotencia del Estado, este "dios mortal",

como lo califica Hobbes de manera bien característica.[2] En este punto Grocio se halla frente a una concepción específicamente moderna, que va avanzando desde el Renacimiento. A partir del *Príncipe* de Maquiavelo y de la obra de Bodino sobre el Estado, se había venido elaborando con creciente vigor la doctrina de que el detentador del máximo poder estatal no está sometido a ninguna condición ni limitación jurídicas. Frente a ambas tendencias el derecho natural mantiene como tesis el principio fundamental máximo de que existe un derecho anterior a todo poder humano y divino y valedero independientemente de él. El contenido del concepto del derecho no se funda en la esfera del mero poder y voluntad, sino en la de la pura razón. Ningún pronunciamiento del poder puede cambiar en nada lo que la razón concibe como "siendo", lo que nos es dado en su pura esencia. La ley, en su sentido primario y original de *lex naturalis*, no puede reducirse nunca a una suma de puros actos de arbitrio. No es tan sólo designación colectiva de lo ordenado y establecido, sino lo originalmente establecedor; es un *ordo ordinans* y no un *ordo ordinatus*. El concepto perfecto de la ley presupone sin duda un mandamiento dirigido a la voluntad individual. Este mandamiento no crea la idea del derecho y de la justicia, sino que se *subordina* a ella, la pone en *ejecución* actual; pero no hay que confundir esta ejecución con la *fundación* de la idea del derecho como tal. En esta cimentación, tal como Grocio la presenta en los prolegómenos de su obra *De jure belli ac pacis*, se manifiesta con la mayor pureza el platonismo del moderno derecho natural. Así como el demiurgo platónico no es el creador de las ideas, sino que forma el mundo de la realidad según ellas, modelos no creados, eternamente existentes, así ocurre, según Grocio, en el ordenamiento dentro de la comunidad jurídico-estatal. El legislador, al decretar sus

2 La misma lucha que Grocio emprendió en los Países Bajos contra la dogmática calvinista y contra el principio político absolutista, se vuelve a entablar más tarde en Inglaterra y se lleva adelante por la escuela de Cambridge en condiciones metódicas e histórico-espirituales parecidas. No nos ocupamos aquí más detalladamente de este desarrollo, ya que lo he tratado ampliamente en *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipz., 1932. (Estud. de la Bibl. Warburg, XXIV.)

leyes positivas, mira a una norma universalmente valedera, modelo vinculatorio para su propia voluntad y para la de los demás. En este sentido se expresa el famoso principio de Grocio de que los principios del derecho natural conservarían su validez aun en el caso de que se supusiera que no existe ningún Dios o que la divinidad no se ocupa de las cosas humanas.[3] Esta proposición no pretende establecer un abismo entre la religión, por un lado, y el derecho y la moralidad, por otro. Grocio sigue siendo personalmente un pensador profundamente religioso y le importa no menos la renovación moral, la *reformatio* de la religión que la fundación de la idea del derecho. Esa proposición de que puede y debe darse un derecho aun en el supuesto de que no exista Dios, no tiene valor de tesis sino de hipótesis. Entendida de otra manera significaría, como el mismo Grocio añade, un sacrificio y un absurdo. Como pura "hipótesis", en el sentido platónico de la palabra, sirve para demarcar claramente las diversas jurisdicciones dentro de la esfera ético-religiosa, que Grocio considera como una unidad compacta, pues está muy lejos de la separación que más tarde realizará el siglo XVIII. El derecho no vale porque exista Dios ni tampoco hay que apoyarlo en ninguna *existencia*, sea empírica o absoluta. Mana de la pura *idea* del bien, de esa idea de la que Platón había dicho que precedía a todas las demás por su fuerza y por su edad (δυνάμει καὶ πρεσβείᾳ ὑπερέχουσα). Y Grocio acentúa constantemente esta trascendencia de la idea del derecho, que coloca lo justo y lo bueno por encima de todo ser (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), que impide que *fundemos su sentido* en ningún ente. En esto, y no en el "descubrimiento" del derecho natural, consiste su propia aportación filosófica e histórico-espiritual. También la Edad Media cristiana se había mantenido firme en la idea del derecho natural, que en lo esencial tomó de la Stoa. La doctrina conoce, junto a la *lex divina*, una esfera propia, relativamente independiente, *de lex naturalis.* El derecho no se subordina exclusivamente a la Revelación ni se deriva tan sólo de ella, sino que enseñan una moralidad natural y un conocimiento nautral del

[3] *De jure belli ac pacis*, Prolegomena sec. XI.

derecho, que la razón ha conservado aun después de la Caída, y que se consideran como el presupuesto necesario y el punto de enlace para el restablecimiento sobrenatural del conocimiento original perfecto dependiente de la gracia divina. Pero, con todo esto, la Edad Media no podía conceder un derecho propio completo a la *lex naturalis*, como tampoco a la razón natural. La razón es la sierva de la Revelación (*tanquam famula et ministra*). Debe conducirnos, en medio de las fuerzas anímicas y espirituales naturales, a la Revelación y preparar el terreno para esta. Por esto la ley natural permanece aun en los casos en que es reconocida en amplia medida, subordinada a la ley divina. Tomás de Aquino considera a las dos leyes como radiaciones de la esencia divina, destinada una a los fines terrenos y la otra, mediante la Revelación, a los sobrenaturales.[4] Grocio rebasa la escolástica no tanto en el contenido cuando en el método. Con él se logrará, en el dominio del derecho, lo que Galileo en el conocimiento de la naturaleza. Se indicará una fuente del conocimiento del derecho que no procede de la revelación divina, sino que encuentra su garantía en sí misma, en su propia naturaleza y, en su virtud, se mantiene a distancia de toda confusión y falsificación. Así como Galileo afirma y defiende la autonomía del conocimiento físico-matemático, así Grocio lucha por la autonomía del conocimiento jurídico. Él mismo parece haberse dado cuenta clara de esta conexión ideal: siente una gran admiración por Galileo y en una carta le llama el genio mayor del siglo. El concepto y la palabra "naturaleza" abarcan en la vida espiritual del siglo XVII dos grupos de problemas que en la realidad solemos separar y los encierra en una unidad. En modo alguno se enfrentan las ciencias de la naturaleza a las ciencias del espíritu, y mucho menos se oponen por su género y validez.

[4] Para más detalles sobre la relación entre la *lex naturalis* y la *lex divina* en la filosofía de la Edad Media, cf. Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien* (1879, 3ª ed., Breslau, 1913), pp. 272*ss.*; también en la teología protestante primitiva se mantiene todavía la concepción medieval con toda su fuerza. Para más detalles, *vid.* Troeltsch, *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon*, Gotinga, 1891, especialmente pp. 98*ss.* Cf. arriba pp. 52*ss.*

Porque "naturaleza" no significa sólo el ámbito del puro ser físico, que habría que distinguir de lo anímico-espiritual; no significa lo material frente a lo espiritual. La expresión no hace referencia a un ser de las cosas sino al origen y fundamento de verdades. Pertenecen a la "naturaleza" sin perjuicio de su contenido todas las verdades capaces de fundarse de manera puramente inmanente; que no necesitan de ninguna revelación trascendente sino que son ciertas y luminosas por sí mismas. Semejantes verdades se reclaman, no sólo para el mundo físico, sino también para el mundo ético-espiritual, pues son ellas las que los hacen verdaderos mundos, *cosmos* que descansan sobre sí mismos y tienen dentro de sí su centro de gravedad.

El siglo XVIII conserva también esta conexión. Montesquieu comienza como un investigador empírico de la naturaleza [5] y, por este camino, se ve conducido a un problema peculiar, al análisis de las instituciones jurídico-políticas. Plantea, como jurista, la misma cuestión que Newton planteó como físico; no quiere darse por satisfecho con leyes del cosmos político empíricamente conocidas, sino que pretende reducir la multiplicidad de estas leyes a unos principios determinados. El "espíritu de las leyes" para él no significa otra cosa que la existencia de semejante orden, de esta dependencia sistemática entre las normas particulares. Y por esto puede comenzar su obra con la explicación del concepto de ley, tomándolo en toda su amplitud, en toda su significación universal, no limitada a ningún dominio particular de hechos. *Les lois dans la signification la plus étendue sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses.*[6] Semejante "naturaleza de las cosas" existe en lo posible y en lo real, en lo puramente pensado y en lo existente de hecho, en lo físico como en lo moral. Nunca nos debe impedir la heterogeneidad de lo dado la búsqueda de la escondida uniformidad; nunca lo accidental nos debe hacer perder de vista lo necesario ni trabarnos el acceso a su conocimiento. Sobre estas ideas fundamentales, Montesquieu, ya en las *Lettres Per-*

5 Cf. arriba p. 63.
6 Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, lib. I, cap. I.

sanes, ha repetido expresamente el principio sobre el que Grocio estableció el derecho natural. La justicia es una relación determinada, un *rapport de convenance*, y esta relación sigue siendo la misma cualquiera que sea el sujeto que la conciba, ya sea contemplada por Dios, por un ángel o por un hombre. Y como la voluntad de Dios corresponde constantemente a su conocimiento, resulta imposible que viole las normas eternas de lo justo conocidas por él. Por eso tendríamos que amar la justicia aun en el caso de que no existiera Dios, y hacer todo lo posible para semejarnos a un ser del que poseemos una idea tan sublime y que, de existir, tiene que ser por fuerza justo. Librados del yugo de la religión, estaríamos sometidos al dominio de la justicia.[7] El derecho tiene su estructura objetiva que ningún arbitrio puede cambiar, como la matemática tiene la suya. *Avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles. Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux.*

En este apriorismo del derecho, en la exigencia de que existan normas jurídicas fundamentales inmutables y universales, se mantiene en sus comienzos la filosofía de las Luces firmemente. Tampoco los empiristas puros y los filósofos empiristas representan una excepción. Voltaire y Diderot no juzgan de distinta manera que Grocio o Montesquieu, pero desembocan en un dilema difícil. Porque, ¿cómo es posible conciliar esta concepción con la tendencia fundamental de su teoría del conocimiento; cómo puede concordar la necesidad e inmutabilidad de la idea del derecho con la proposición de que toda idea procede de los sentidos y que, por consiguiente, no puede poseer otra significación mayor que las eventuales experiencias sensibles en que se apoya? Voltaire ha visto muy bien la contradicción y parece vacilar en su solución. Pero, por fin, prevalece el racionalista ético, el entusiasta del derecho original y de la fuerza radical de la razón moral sobre el empirista y el escéptico. En este punto se atreve a oponerse a su maestro Locke. La demostración de Locke de que no

7 Montesquieu, *Lettres Persanes*, Lettre LXXXII.

existen ideas innatas, objeta Voltaire, en modo alguno significa que no pueda existir ningún principio universal de la moral; porque la admisión de este principio no quiere decir que desde el comienzo, se halle presente efectivamente en cada ser racional, sino que puede ser encontrado por él. El hecho de este "encontrar" se halla vinculado a un tiempo determinado y a una determinada etapa de desarrollo, pero el contenido descubierto en este acto y revelado a la conciencia, no nace con el acto porque existe antes que él. *Je conviens avec Locke qu'il n'y a réellement aucune idée innée; il se suit evidemment qu'il n'y a aucune proposition de morale innée dans notre âme; mais de ce que nous ne sommes pas nés avec de la barbe, s'en suit-il que nous ne soyons pas nés, nous autres habitants de ce continent, pour être barbus à un certain âge? Nous ne naissons point avec la force de marcher; mais quiconque nait avec deux pieds marchera un jour. C'est ainsi que personne n'apporte en naissant l'idée qu'il faut être juste; mais Dieu a tellement conformé les organes des hommes, que tous, à un certain âge, conviennent de cette vérité.*[8] Ni como historiador de la cultura aficionado a desplegar ante nuestros ojos la variedad y contradicción de los usos y costumbres humanos y a llamar la atención sobre su absoluta relatividad, sobre su dependencia de circunstancias mudables y accidentales, pierde Voltaire esta idea. Siempre cree poder descubrir detrás de este cambio de opiniones, de prejuicios, de costumbres, el carácter inmutable de la moralidad misma. "Aunque lo que en un país se denomina virtud se llame vicio en otro, aunque la mayoría de las reglas sobre lo bueno y lo malo sean tan diferentes como los idiomas que se hablan y los vestidos que se llevan, me parece cierto, sin embargo, que existen leyes naturales con respecto a las cuales tienen que estar de acuerdo los hombres de todas las partes del globo. Claro que Dios no ha dicho a los hombres: aquí tenéis, de mi boca, las leyes y con ellas habréis de regiros; pero ha hecho con ellos lo que con otros muchos animales. Así como ha dotado a las abejas de un instinto poderoso en cuya virtud pue-

8 Carta de Voltaire al delfín Federico, octubre de 1737, *Oeuvres*, t. 50, p. 138.

den trabajar en común y alimentarse, ha prestado a los hombres determinados sentimientos de los que nunca podrán despojarse, y son los vínculos eternos y las primeras leyes de la sociedad humana." [9] Otra vez se presenta la gran analogía con las *leyes de la naturaleza*, en la que preferentemente se apoya Voltaire para demostrar su tesis. ¿Podemos concebir que la naturaleza esté dotada de unidad, orden y completa regularidad, y que esta unidad falte cuando se trata de su más alta criatura, el hombre? ¿Habría de regirse el mundo físico por leyes universales e inviolables y estaría el mundo moral entregado al azar y al arbitrio? Tenemos, pues, que abandonar a Locke y apoyarnos en Newton y en su gran máxima: *natura est semper sibi consona.* Así como la ley de la gravedad, que descubrimos en nuestro planeta, no está vinculada a él puesto que nos descubre una fuerza fundamental de la materia, que rige en todo el cosmos y une cada partícula de materia con otra, así también la ley fundamental de la moral actúa en todas las naciones que conocemos. En la interpretación de esta ley habrá, según las circunstancias, miles de diferencias; pero el fundamento, que es la idea de lo justo y de lo injusto, sigue siendo el mismo. "En el furor de las pasiones se comete un sin fin de injusticias, lo mismo que se pierde la razón en la embriaguez, pero, una vez que la embriaguez ha pasado, aquélla vuelve y, en mi opinión, es la única causa de la continuidad de la sociedad humana, causa que se pliega a la necesidad recíproca que nos lleva los unos hacia los otros." [10] Para demostrar la existencia y la bondad del Dios no habría que apelar a pretendidos milagros físicos, a la violación del orden de la naturaleza, sino a este único milagro moral:

Les miracles sont bons; mais soulager son frère,
Mais tirer son ami du sein de la misère,
Mais à ses ennemis pardonner leurs vertus,
C'est un plus grand miracle, et qui ne se fait plus.[11]

[9] Voltaire, *Traité de Métaphysique*, cap. IX, *Oeuvr.*, XXXI, pp. 65*ss.*
[10] Voltaire, *Le Philosophe ignorant*, cap. XXXVI, *Oeuvr.*, XXXI, p. 130.
[11] Voltaire, *Discours en vers sur l'homme*, Septième Discours, *Oeuvr.*, XII, p. 92.

También en Diderot la fe en la naturaleza moral invariable de los hombres y en un principio firme de justicia, que de ella emana, es inconmovible y constituye en su concepción del mundo, puramente dinámica, el punto arquimédico.[12] Cuando Helvétius, en su libro *De l'esprit*, arremete contra esta fe y trata de desenmascarar los supuestos impulsos morales como egoísmo disfrazado, Diderot protesta expresamente contra semejante nivelación.[13] Se mantiene firme en el ser eterno e inmutable de lo moral; pero el fundamento que establece, comparado con el de la doctrina del derecho natural puro, nos lleva en una nueva dirección. Se hace valer cada vez más aquel cambio de significado del concepto de "naturaleza" que podemos perseguir en el siglo XVIII. El centro de gravedad se desplaza del apriorismo al empirismo, de la razón a la pura experiencia. No es un mandato racional abstracto lo que domina y entrelaza a los hombres, sino que el vínculo verdadero y firme reside en la uniformidad de sus inclinaciones, de sus impulsos, de sus necesidades sensibles. En este plano es donde hay que buscar la verdadera unidad orgánica del género humano, y sólo en él, y no en las meras prescripciones religiosas o morales, encuentra su respaldo efectivo. Toda moral trascendente y toda religión trascendente se convierten en un castillo en el aire en cuanto abandonan este apoyo, cuando rechazan los impulsos sensibles naturales del obrar. Porque ningún *deber ser* puede pretender prescindir del *ser* empírico del hombre o cambiarlo radicalmente. Este "ser" volverá siempre por sus fueros y será más fuerte que cualquier "deber ser". Una moral que se declara enemiga de la naturaleza está condenada de antemano a la impotencia y, de ser efectiva, habría de sofocar, junto con lo sensual del hombre, todo lo moralmente grande y noble, todo amor y entrega naturales.[14] Déjese campo libre a la naturaleza, que se

[12] Cf. especialmente el juicio de Groethuysen, "La pensée de Diderot", en *La Grande Revue* (1913); vol. 82, pp. 337*ss*.

[13] Cf. arriba pp. 42*s*.

[14] Cf. el juicio de Diderot sobre su hermano, el abate Diderot, en las cartas a Sofía Volland, 17 de agosto de 1759 (ed. Babelon, París, s. a., I, p. 71): *Il est honnête, mais dur. Il eût été bon ami, bon père, si le Christ ne lui eût ordonné de fouler aux pieds toutes ces misères-là. C'est un bon chrétien qui me prouve à tout moment qu'il vaudroit mieux être un*

obedezca a sí misma sin cadenas ni trabas convencionales, y su efectiva verificación hará también que se realice el bien verdadero y único, la felicidad del hombre y el bienestar de la comunidad. De este modo, Diderot recorre todo el camino que nos lleva de una fundación *a priori* de la ética a otra puramente utilitaria. También él parte de una idea pura del derecho y de la justicia, valedera en sí misma e inmutable; pero cuanto más penetra en ella y trata de determinar su contenido, tanto más cree poder encontrarlo en aquello tan sólo que directa y concretamente *produce*. El puro moralismo, que retorna constantemente en su crítica de la religión y de los dogmas religiosos se hace cada vez más puro pragmatismo. *Mais, docteur, et le vice et la vertu?* —objeta, en el *Sueño de d'Alembert*, Mademoiselle de l'Espinasse contra la moral naturalista del médico— *la vertu, ce mot si saint dans toutes les langues, cette idée si sacrée chez toutes les nations! Il faut* —es la respuesta— *le transformer en celui de bienfaisance et son opposé en celui de malfaisance. On est heureusement ou malheureusement né; on est irresistiblement entrainé par le torrent général qui conduit l'un à la glorie, l'autre à l'ignominie.*[15] De esta suerte Diderot tiene que fundar la superioridad del derecho y de la moral naturales sobre la moral teológica, por el modo de su *efectividad*. Lo que a esta moral y a todas las religiones reveladas achaca es que siempre han sido fatales para la existencia de la sociedad. Rompen todos los vínculos naturales que unen a los hombres entre sí, siembran la disensión y el odio entre amigos y parientes, rebajan los deberes naturales subordinándolos a otro orden de deberes, puramente quiméricos.[16] En sus artículos de la *Enciclopedia* mantiene esta misma línea y es la que, con respecto a los problemas éticos, representa la tendencia general en toda

bon homme, et que ce qu'ils appellent la perfection évangelique n'est que l'art d'étouffer la nature, qui eût parlé en lui peut-être aussi fortement qu'en moi.

15 Diderot, *Rêve D'Alembert.*, *Oeuvr.* (Assézat), II, p. 176; *vid.* especialmente el diálogo de Diderot: *Est-il bon, est-il méchant?*

16 Cf. especialmente Diderot, *Entretien d'un Philosophe avec la Maréchale de...*

esa obra.[17] También d'Alembert establece los límites metódicos de la misma manera y, para él, una ética puramente filosófica tampoco puede tener otro fin que mostrar a cada individuo su lugar dentro de la sociedad humana y enseñarle a que emplee sus fuerzas para el bien común y en la manera adecuada. *Ce qui appartient essentiellement et uniquement à la raison et ce qui en conséquent est uniform chez tous les peuples, ce sont les devoirs dont nous sommes tenus envers nos semblables. La connaissance de ces devoirs est ce qu'on apelle Morale... Peu de sciences ont un objet plus vaste, et des principes plus susceptibles de preuves convaincantes. Tous ces principes aboutissent à un point commun, sur lequel il est difficile de se faire illusion à soi même; ils tendent à nous procurer le plus sûr moyen d'être heureux, en nous montrant la liaison intime de notre véritable intérêt avec l'accomplissement de nos devoirs... C'est à des motifs purement humains que les sociétés ont dû leur naissance; la religion n'a aucune part à leur premiêre formation... Le Philosophe ne se charge que de placer l'homme dans la société et de l'y conduire; c'est au Missionaire à l'attirer ensuite aux pieds des autels.*[18]

Sobre este fundamento se levantó la doctrina de los derechos del hombre y del ciudadano tal como se desarrolla en el siglo XVIII. Constituye el centro espirital en que convergen los empeños más varios por una renovación moral y por una reforma política y social, y donde encuentran su unidad ideal. Es verdad que en la teoría política contemporánea se ha tratado de colocar históricamente la idea de los derechos del hombre sobre una base mucho más estrecha. Georg Jellinek, en su conocida obra sobre la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*[19] sostiene la tesis de que no existe ninguna conexión histórica directa entre esa declaración, tal como la estableció la Constituyente francesa del

[17] Más detalles en Hubert, *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie*, París, 1923.

[18] D'Alembert, "Éléments de Philosophie", sec. VII; *Mélanges de Littérature*, etc., IV, p. 79.

[19] 2ª ed., Leipz., 1904; 3ª ed., publ., por Walter Jellinek, 1919 [Hay trad. esp.]

26 de agosto de 1789, y las ideas fundamentales de la filosofía de los siglos XVII y XVIII. El modelo de tal declaración estaría, más bien, en los *Bills of rights* norteamericanos, especialmente en la Declaración de Derechos del Estado Libre de Virginia del 12 de junio de 1776; pero, aun suscribiendo la tesis de Jellinek en su parte positiva —y la dependencia de la declaración francesa de modelos norteamericanos es innegable y demostrable hasta en detalle—, no por eso se sigue la afirmación negativa mantenida por él. Porque las mismas declaraciones norteamericanas se hallan bajo la influencia dominante del nuevo espíritu iusnaturalista. No son las raíces de donde ha surgido la exigencia de los derechos del hombre y del ciudadano, sino que representan, nada más, una rama, un desarrollo especial, favorecido por motivos y circunstancias históricas particulares, experimentado por las ideas generales del derecho natural. No se deriva en modo alguno del principio de la libertad de conciencia ni de las luchas religiosas que se sostuvieron en Inglaterra en torno a ese principio durante el siglo XVII. Nuevas investigaciones sobre la declaración de Virginia muestran con claridad que las cuestiones de la libertad religiosa, si han desempeñado algún papel en la aparición de esta declaración, ha sido, en todo caso, muy secundario.[20] El círculo de ideas a que corresponde la declaración de la Constituyente y del que se ha desarrollado orgánicamente, desprendiéndose como un fruto maduro, estaba ya cerrado mucho antes que se pudiera pensar en una influencia de las *declarations of rights* norteamericanas. Llega hasta los comienzos del moderno derecho natural con Grocio y por lo que respecta a la filosofía jurídica del idealismo alemán ha recibido su fundamento y elaboración sistemáticos

20 Para más detalles sobre esta cuestión *vid.* G. A. Salander, *Vom Werden der Menschenrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte unter Zugrundelegung der virginischen Erklärung der Rechte vom 12. Juni 1776*, Leipz., 1926, y E. Voegelin, "Der Sinn der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789", en la *Zeitschrift f. öffentl. Recht*, VIII (1928), pp. 82ss. *Vid.* también J. Hashagen, "Zur Entstehungsgeschichte der nordamerikanischen Erklärungen der Menschenrechte", en la *Zeitschr. für die gesamte Staatswissenschaft*, 78. Jahrgang (1924), pp. 482ss.

con Leibniz y Wolff.[21] En Inglaterra Locke, en su *Treatise on government*, expone la teoría de que el *contrato social* que los individuos celebran entre sí no constituye en modo alguno el único fundamento de todas las relaciones jurídicas entre los hombres. A semejantes vínculos contractuales les preceden vínculos originarios que no han sido creados por contrato ni pueden ser eliminados por él. Existen *derechos naturales* del hombre anteriores a toda formación de sociedades y Estados y, con respecto a ellos, la función propia y el fin esencial del Estado consiste en acogerlos en su orden y, mediante él, protegerlos y garantizarlos. Especialmente el derecho de libertad personal y el de propiedad los cuenta Locke entre estos derechos fundamentales. La filosofía francesa del XVIII no ha inventado la idea de los derechos inalienables; pero es la primera que la ha convertido en un verdadero *evangelio moral*, defendiéndola y propagándola con entusiasmo. Mediante esta su propaganda apasionada la ha introducido en la vida política real, la ha dotado de la fuerza de choque y de explosión que reveló en los días de la Revolución. Voltaire, por temperamento y por reflexión, no es ningún revolucionario; mas siente también en este terreno el acercamiento de una nueva época y se convierte en su heraldo. Lo que ha expuesto como filósofo puramente teórico, como metafísico, acerca del problema de la libertad, es insuficiente y algo vago y equívoco. En su *Traité de métaphysique* (1734) defiende la libertad de la voluntad humana y trata de mantenerla frente a todas las objeciones. Las de carácter conceptual y dialéctico levantadas contra ella fracasan, como trata de demostrar Voltaire, ante el testimonio sencillo de la conciencia. El sentimiento de libertad que vive en cada uno de nosotros y nos es presente de una manera inmediata, no puede ser una pura ilusión. Así, el puro fenómeno de la voluntad alcanza para demostrar su libertad: *Vouloir et agir, c'est précisement la même chose que d'être libre*. En qué forma la voluntad humana se pueda conciliar con la presencia divina es un dilema insoluble; pero

[21] Para más detalles *vid.* mi trabajo *Die Idee der republikanischen Verfassung*, Hamburgo, 1929.

no tiene que asustarnos esta dificultad, puesto que, en este terreno, tropezamos con el mismo tope que en todas las cuestiones metafísicas.[22] Más tarde Voltaire retira esta solución y se declara determinista. El sentimiento de libertad no contradice en nada a un tal determinismo porque ser libre, en el sentido de la conciencia inmediata, no quiere decir poder querer lo que se quiera, sino poder hacer lo que se quiere. Una voluntad sin motivo suficiente es un absurdo, puesto que saldría del orden de la naturaleza y lo perturbaría. *Il serait bien singulier que toute la nature, tous les astres obéissent à des lois éternelles, et qu'il y eût un petit animal haut de cinq pieds qui, au mépris de ces lois, pût agir toujours comme il lui plairait au seul gré de son caprice. Il agirait au hasard, et on sait que le hasard n'est rien. Nous avons inventé ce mot pour exprimer l'effet connu de toute cause inconnue.*[23] La inseguridad y la vacilación interior que muestra Voltaire frente al problema puramente metafísico de la libertad, no es sino una expresión del hecho de no ser este aspecto de la cuestión el que le atrae y al què se orienta su propósito. No se trata para él de una explicación teórica y de una determinación conceptual abstracta, sino de una cuestión eminentemente práctica y de carácter decisivo. Su idea de libertad le ha surgido en la concreta visión política, en la comparación y ponderación de las diversas formas de gobierno. En la Europa de entonces este ideal se hallaba mejor realizado en la constitución inglesa, porque ella sola contenía una protección eficaz para la propiedad de cada uno y para su seguridad personal. Quien haya comprendido una vez el sentido de estos bienes, quien se haya dado cuenta de su necesidad racional, encontrará la fuerza para protegerlos y conservarlos. El concepto de libertad esencial, verdaderamente importante, coincide, por lo tanto, para Voltaire, con el concepto de los derechos del hombre. "De hecho, ¿qué es ser libre? Es conocer los derechos del hombre, y, una vez conocidos, se defienden sin más."[24]

22 *Traité de Métaphysique*, cap. VII, *Oeuvr.* XXXI, pp. 51 y 57.
23 *Le Philosophe ignorant* (1766), sec. XIII, *Oeuvr.*, XXX, pp. 855.
24 Cf. con esto especialmente Voltaire, *Lettres sur les Anglais*, Lettre IX;

Esta idea anima toda la influencia de Voltaire como escritor político. Está convencido de que basta con mostrar en su verdadera forma la idea de la libertad a los hombres para que se despierten y tensen en ellos todas las fuerzas necesarias para su realización. Por esto, para él, como para Kant, la libertad de la pluma, el derecho a influir en los demás mediante la palabra y la doctrina, es el auténtico estadio de los derechos del pueblo. "Pertenece al derecho natural servirse de su pluma y de su palabra a riesgo propio. Conozco muchos libros aburridos, pero ninguno que haya hecho mal de verdad."[25] Con la conquista y aseguramiento de una auténtica libertad de pensamiento está resuelto todo lo demás. Voltaire injerta esta máxima a la filosofía de su siglo y con ella se desata la corriente intelectual que abre brecha incontenible en la literatura de la Francia revolucionaria. Por todas partes se acentúa que el primer paso para la liberación y la constitución intelectual auténtica del nuevo orden estatal no puede consistir en otra cosa sino en una declaración de los derechos fundamentales inalienables, el derecho de seguridad de la persona, del disfrute libre de la propiedad, de la igualdad ante la ley y de la participación de cada ciudadano en la legislación. *Ce n'est point dans la connaissance positive des lois établies par les hommes* —dice Condorcet— *qu'on doit chercher à connaître ce qu'il advient d'adopter, c'est dans la raison seule, et l'étude des lois instituées chez les différents peuples et dans les différents siècles n'est utile que pour donner à la raisson l'appui de l'observation et de l'expérience.*[26] En la filosofía de la historia y de la cultura de Condorcet, tal como se ofrece en su *Tableau des progrès de l'esprit humain,* se expone con plena claridad y rigor la circunstancia histórica de cada motivo particular que ha conducido a la idea de los derechos inalienables. Declara que toda ciencia de la comunidad humana no puede tener sino un fin, el de garantizar a los hombres el libre ejercicio de sus derechos

y su artículo "Gouvernement", en el *Dictionnaire Philosophique,* sec. VI; *Oeuvr.,* XXVI, pp. 40ss.; XL, pp. 101ss.

[25] *Dictionn. Philos.,* art. "Liberté d'imprimer"; *Oeuvr.,* XLI, p. 23.

[26] Condorcet, *Essai sur les assemblées provinciales,* 2e partie, art. VI; cf. Henri Sée, *Les idées politiques en France au XVIIIe siècle,* París, 1920, p. 210.

fundamentales en perfecta igualdad y con máxima amplitud. En los Estados libres de América se está más cerca de su realización y a ellos les corresponde la gloria de haber sido los primeros en llevar a la práctica las grandes ideas del siglo. Pero Condorcet refiere el origen de estas ideas a la filosofía de los siglos XVII y XVIII y atribuye en especial a Rousseau el colocar los derechos del hombre entre verdades que ya no se pueden olvidar ni dejarse arrebatar.[27] En estas palabras vemos qué conscientes fueron las figuras espirituales de la Revolución francesa de la conexión entre la teoría y la práctica. No separan nunca el pensar y la acción y creen poder traducir directamente una en otra y confirmar también una por la otra.

2

La idea de contrato y el método de las ciencias sociales

Si se quiere comprender la dirección emprendida por la ciencia social en los siglos XVII y XVIII y explicar con claridad la nueva metódica desarrollada, habrá que referirse al desarrollo paralelo de la *lógica* y enlazarla con él. Por muy paradójica que parezca esta relación, señala, sin embargo, una de las tendencias fundamentales de la época. Desde los días del Renacimiento podemos seguir cada vez con mayor claridad cómo surge una nueva forma de lógica que no se satisface con *clasificar* y ordenar el saber dado, sino que quiere convertirse en *instrumento* del saber. Racionalistas y empiristas coinciden en esta idea y compiten en su realización. No es sólo Bacon quien con su filosofía pretende crear un órgano del saber; también Leibniz insiste en que la lógica debe abandonar sus vías tradicionales y superar las formas escolásticas si quiere tener una fecundidad verdadera y convertirse en una lógica *inventionis*. El impulso intelectual que esto representa repercute de la manera más clara y directa

27 Condorcet, *Tableau des progrès de l'esprit humain*, 9e époque. Oeuvres, 1804, VIII, p. 233. Cf. *De l'influence de la révolution de l'Amérique*, Introduction (*Mélanges d'Économie politique*, XIV, Paris, 1847, pp. 544*ss*.).

en la teoría de la *definición.* El tipo escolar de definición de un concepto mediante el género próximo y la diferencia específica se considera cada vez más insuficiente; la definición no se tiene que limitar a dividir y describir un determinado contenido conceptual, sino que debe ser un medio de obtener contenidos conceptuales, de crearlos constructivamente y de fundarlos en virtud de esta actividad constructiva. Así surge la teoría de la *definición genética* o causal, en cuya formación han tomado parte todos los grandes lógicos del siglo XVII.[28] Las explicaciones conceptuales auténticas y fecundas no proceden de modo puramente abstracto, no se contentan con separar de un complejo dado de propiedades o caracteres cada uno de ellos y mantenerlos aislados. Más bien persiguen la ley interna de la cual se ha originado este todo o puede ser pensado como originado. Esta ley de su originarse hace patente su auténtico "ser" y su "ser así"; no sólo muestra lo que es el todo, sino por qué es. La auténtica definición genética nos permite la mirada en la estructura de un todo complejo, pero no se contenta con ella, sino que penetra hasta su fundamento. Hobbes ha sido el primer lógico moderno que ha puesto a plena luz este sentido de la definición causal. No cree, con esto, haber realizado tan sólo una reforma lógica, pues ve en ello el comienzo, nada menos, de una transformación del ideal del conocimiento filosófico. Achaca a la escolástica que ha creído comprender el ser tomándolo como un puro ser, es decir, como un algo pasivo con propiedades y caracteres en reposo. De este modo se le escapa la verdadera constitución de la naturaleza corpórea y la verdadera constitución del pensamiento, porque ninguno de los dos puede ser comprendido más que en movimiento. No comprendemos sino a lo que damos origen. El concepto de lo "no originado" se nos escapa; el ser de Dios eterno, no originado, o el de las inteligencias celestes, trascienden a todo conocimiento humano. El hombre, si quiere conocer verdaderamente, tendrá que "formar" lo que quiere conocer, hacerlo surgir de sus diferentes "momen-

[28] Sobre los detalles de este desarrollo, cf. la exposición detallada en mi *Problema del conocimiento,* II, pp. 65ss., 176ss.

tos". Toda ciencia tiene que orientarse hacia este acto del producir, lo mismo la ciencia de lo material que de lo espiritual, y cuando no podemos llevarlo a cabo, allí termina nuestro comprender y conceptuar. Cuando no hay posibilidad de engendrar constructivamente una estructura, desaparece también la posibilidad de su conocimiento racional, rigurosamente filosófico: *ubi generatio nulla... ibi nulla philosophia intelligitur.*[29]

Con esta declaración fundamental del objeto de la filosofía y con el concepto general que de ella nos ofrece, nos encontramos ya en el centro de la filosofía social de Hobbes. En realidad no hay aquí para él ninguna separación y apenas si un tránsito. La teoría del Estado permanece dentro de la filosofía en la medida en que se acomoda por completo a sus métodos universales; ni puede ni pretende ser otra cosa que la aplicación de estos métodos a un objeto especial. También el Estado es un cuerpo y, por lo tanto, tampoco puede ser comprendido de otra manera que reduciéndolo a sus últimos elementos constitutivos y recomponiéndolo de esta manera. Para llegar a una ciencia real del Estado no necesitamos de otra cosa que del método resolutivo y compositivo que Galileo hizo valer en la física y que ahora se aplica a la política.[30] También en ésta, para lograr una inteligencia del todo, nos es menester volver a las partes, a las fuerzas que originalmente las juntaron y a las fuerzas que las conservaron unidas. El análisis no debe cesar arbitrariamente en cualquier punto, no debe descansar hasta llegar a los elementos verdaderos, a las unidades absolutas ya indivisibles. Si queremos comprender verdaderamente las formaciones sociales y estatales, habremos de desarticularlas. Hobbes sabe perfectamente que este ideal no se puede lograr de manera puramente empírica, pero esta objeción no le impide, intimidándole, llevar radicalmente su principio racional general hasta lo último. No se le podía ocultar que cuando tropezamos con hombres, en la naturaleza o en la historia, los encontramos siempre en alguna forma de comunidad y no como in-

29 Hobbes, *De corpore*, parte I, cap. I, sec. 8.
30 Cf. arriba, cap. I, pp. 30s.

dividuos aislados. Pero de manera consciente rebasa este límite empírico. Si pretendemos comprender el ser social, si queremos derivarlo de sus "razones", será menester resolver, desarticular el vínculo fáctico de las formas primitivas de comunidad como, por ejemplo, los ligámenes existentes entre los miembros de una familia. También aquí rige el principio de que la filosofía no consiste en el saber del "qué", sino del "por qué", del διότι y no del mero ὅτι. Todo pensar es para Hobbes un calcular y todo calcular un sumar y sustraer. Si queremos lograr la adecuada adición, la composición mental de un todo, habrá que potenciar al máximo, llevar hasta el límite la fuerza de esta sustracción, de la abstracción conceptual. De la imbricación de ambos métodos puede surgir el verdadero conocimiento de la estructura de un todo complejo. Así, Hobbes procede al principio aislando rigurosamente; así, separa las voluntades individuales para poder emplearlas como unidades de cálculo, puramente abstractas, sin ninguna "cualidad" especial. Cada una de ellas quiere lo mismo, cada una de ellas se quiere sólo a sí misma. El problema de la teoría política consiste en explicar cómo puede surgir un vínculo de este absoluto aislamiento y un vínculo tal que no tan sólo enlace a los individuos flojamente, sino que los convierta y funda en un todo. Es el problema que pretende resolver la doctrina hobbesiana del Estado natural y del contrato social. Dominación y sometimiento, he aquí las dos únicas fuerzas que transforman, lo que por su naturaleza se halla separado políticamente, en un cuerpo único y mantienen su existencia. Para Hobbes el contrato social no puede ser, por lo tanto, sino un puro contrato de sumisión. Tratar de paliarla de alguna manera, tratar de señalarle alguna reserva, significaría tanto como eliminar el fundamento existencial del Estado, revertir del cosmos político al caos. Así en Hobbes surge el radicalismo político de un radicalismo lógico, y aquél repercute de nuevo en éste. Pretender limitar el dominio en cualquier sentido significa para él atacarlo en sus raíces intelectuales, negarlo lógicamente. El acto en virtud del cual los individuos renuncian a su voluntad particular y traspasan cada uno su voluntad al so-

berano con la condición de que los demás hagan lo mismo, no tiene lugar dentro de una comunidad ya existente, sino que es, más bien, su comienzo, lo que constituye a la comunidad. La relación entre ambas formas fundamentales de contrato, entre el *pactum societatis* y el *pactum subjectionis* es concebida por Hobbes en forma que se resuelve el dualismo que existe entre las dos; por eso deja el contrato de sumisión como única forma de vínculo, del que surge primero cualquier tipo de vida común.[31] Antes que los individuos hayan celebrado el contrato con el soberano, no son más que una muchedumbre desordenada, un puro agregado que no ofrece rasgo alguno de totalidad. Sólo con la dinámica del poder soberano se establece y se funda el todo estatal y sólo por su ejercicio ilimitado puede ser mantenido como tal todo. El contrato político, como contrato de sumisión, constituye el primer paso que nos lleva del *status naturalis* al *status civilis* y representa la *conditio sine qua non* de la conservación y continuidad de este último.

Pero esta concepción del poder estatal como absolutamente ilimitado, como *potestas legibus soluta*, se opone al principio fundamental del derecho natural. Cuando se mantuvo este principio, el concepto de contrato social fue comprendido en otro sentido y defendido también con otra intención. Grocio no considera a la sociedad como una mera "asociación para un fin" que los individuos constituyen al objeto de alcanzar determinadas metas, sino que la funda en un impulso original imborrable de la naturaleza humana, en aquel *appetitus societatis* por el que el hombre se hace hombre. El hombre individual abstracto al que tiene que recurrir la teoría de Hobbes quedaría, según Grocio, fuera de la especie, de la forma pura de humanidad. No podría celebrar ni un contrato, puesto que éste, el prometer que implica, supone un rasgo esencial de la naturaleza humana como naturaleza social humana. La sociedad, por lo tanto, no descansa por su esencia en el contrato ni se origina con él, sino

31 Sobre la significación de este paso para la evolución general de la teoría del Estado cf. especialmente Gierke, *Johannes Althusius*, 3ª ed., pp. 86*ss.*, 101*ss.*

que éste es posible e inteligible en el supuesto previo de la sociedad, en virtud de la admisión de una sociabilidad primordial. Esta sociabilidad, basada en la razón, no puede suplantarla ningún acto arbitrario ni una mera convención. Por lo tanto, Grocio rechaza un fundamento y una derivación meramente utilitarios, lo mismo para el Estado que para el derecho. También él considera como tarea fundamental de ambos la protección de la sociedad; pero añade, de manera característica e incisiva, que esta protección tiene que ser de tal suerte que corresponda a la naturaleza del intelecto humano. *Haec societatis custodia, humano intellectui conveniens, fons est ejus juris, quod proprie tali nomine apellatur.*[32] Por lo tanto, el principio de que la utilidad sea la madre de lo justo y de lo equitativo *(utilitas justi prope mater et aequi,* Horacio, *Satir.* I, 3) no puede ser concebido de esa manera porque el hombre nunca cesaría de buscar y exigir el derecho por el derecho mismo, aunque no le supusiera ningún provecho ni ventaja.[33] Privilegio del hombre y fundamento de toda comunidad específicamente humana es la capacidad de llevarse a la pura idea del derecho y de la obligatoriedad jurídica, haciendo consciente en ella lo que ya se halla implícito en el puro instinto, en el impulso hacia la sociedad. Sentimos de nuevo en esta deducción la alianza del espíritu jurídico y humanista que caracteriza a Grocio. No considera al derecho como una arbitraria creación humana, sino como una determinación esencial del hombre, auténtica y necesaria; el manantial de donde mana la *humanitas ipsa* y donde con mayor pureza se refleja. El concepto fundamental del contrato recibe su sentido determinado y su perfecta justificación desde este punto de vista. El principio de la fidelidad absoluta a los contratos, que constituye uno de los principios fundamentales del derecho natural, radica en que no se puede pensar al Estado como mera denominación colectiva de los medios de poder o de los recursos físicos coactivos. Más bien es un ser ideal cuya constitución habrá de derivar de su objeto, de su sentido y de su *telos* ideal. Este sentido es el que reside

[32] *De jure belli ac pacis,* Prolegom., sec. 8.
[33] *Ibid.,* sec. 16.

en el concepto de contrato como promesa libre y no como obligación forzada. La validez del contrato original es también sagrada para el poder estatal, porque descansa en este supuesto y, si prescindiera de él, no haría más que socavar el suelo que le sustenta. El Estado puede crear y fundar derecho en la medida en que alberga en sí un derecho original y lo realiza. Toda la fuerza obligatoria de la *lex civilis* tiene que anclar en esta fuerza fundamental de la *lex naturalis*. El derecho como tal es pre y supraestatal y sólo a base de su independencia y autonomía puede prestar respaldo firme y un fundamento inconmovible a la vida del Estado.

Otro tipo de idea contractual tenemos en Rousseau. No pocas veces se ha atribuido su teoría del contrato social al puro derecho natural y se ha tratado de interpretarla con sus principios. Pero semejante interpretación no alcanza el núcleo sistemático de sus ideas e ignora su auténtica originalidad histórica. Rousseau ha acogido y entretejido en su doctrina elementos tomados de Hobbes y de Grocio, pero, frente a los dos, se mantiene en una actitud crítica libre. Por lo que respecta a Grocio, ya en su *Discours sur l'origine de l'inégalité* levanta fuertes objeciones contra algunos de sus principios y tampoco el contenido del *Contrato social* se puede comprender en modo alguno como una simple continuación de ideas iusnaturalistas. Porque Rousseau, aunque en su concepción de la teleología social roza en diversos puntos con aquéllas, se aparta del derecho natural, sobre todo en su *psicología social*. Rechaza expresamente la doctrina del *appetitus societatis*, de un instinto social primordial que empuja a unos hombres hacia otros. No repara en volver, en este punto, a Hobbes y enlazarse directamente con él.[34] No describe el puro estado de naturaleza como una guerra de todos contra todos, pero sí como un estado en que cada cual se halla aislado por completo de los demás, que le son indiferentes. No hay un vínculo moral ni sentimental, ni una idea del deber ni un movimiento de simpatía que ponga algún

34 Lo que sigue ha sido tomado en parte del ya citado ensayo sobre Rousseau, a cuyas exposiciones y fundamentos más amplios tengo que referir; cf. nota 14 del cap. IV.

enlace entre los individuos; cada uno existe para sí mismo y busca tan sólo lo que es necesario para la conservación de su propia vida. El defecto de la psicología de Hobbes, según Rousseau, reside en que, en lugar de un egoísmo estrictamente pasivo que gobernaría el estado de naturaleza, coloca un egoísmo activo. El impulso al despojo y a la dominación violenta le es extraño al hombre natural en cuanto tal, y nace y echa raíces en él cuando penetra en sociedad y conoce todos los deseos artificiales alimentados por ella. El factor dominante en la constitución psíquica del hombre natural no es el de la opresión violenta de los demás, sino la indiferencia por ellos, la inclinación a la separación. Según Rousseau, el hombre natural es capaz de simpatía, pero ésta no tiene sus raíces en un instinto social innato, sino sencillamente en un don de la fantasía. El hombre posee por naturaleza la capacidad de colocarse en el ser y en la sensibilidad de otro y esta facultad de simpatizar le permite sentir el daño ajeno hasta cierto grado como propio.[35] Pero hay un largo trecho desde esta capacidad, que se funda en una mera impresión sensible, hasta el interés activo, hasta la actuación con otros y para otros. Por tanto, se comete un extraño ὕστερον πρότερον, se confunde comienzo y fin si se convierte semejante interés en el origen de la sociedad. Semejante forma de *con-pasión,* que supera el mero sentimiento de sí, puede ser su finalidad, su meta, pero no puede constituir su punto de partida. En el estado de naturaleza no puede existir una armonía entre el interés propio y el interés de todos. Lejos de que el interés de cada uno coincida con el interés general, ambos se excluyen. Por esto en los comienzos de la sociedad, que no fueron constituidos conscientemente por la voluntad, sino resultado fortuito de fuerzas a las que el hombre sucumbe en lugar de mandarlas, las leyes sociales no son más que un yugo que cada uno trata de imponer al otro sin pensar él mismo en someterse a él. Rousseau ha sentido todo el peso de estas formas tradicionales y convencionales de sociedad, y ha protestado violentamente contra ellas. "Vos-

[35] Sobre la "psicología del hombre natural", de Rousseau y su crítica de Hobbes, cf. especialmente el *Discours sur l'inégalité,* primera parte.

otros necesitáis de mí —así habla el rico a los pobres— porque yo soy rico y vosotros pobres. Hagamos, pues, un contrato y yo os mostraré el honor de que me tengáis que servir a mí, bajo la condición de que me deis lo poco que todavía os queda por la molestia que yo tomo en mandaros."[36] Ésta es, según Rousseau, la forma de contrato que hasta ahora ha dominado en la sociedad, forma que encerraba un vínculo puramente jurídico, pero que era todo lo contrario de cualquier vínculo moral genuino.

En este punto incide su decidida voluntad reformadora. El contrato social, y es lo que acentúa ahora plenamente contra Hobbes, es nulo, contradictorio e irracional si, en lugar de reunir internamente a las voluntades individuales, las fuerza exteriormente a unirse empleando medios físicos de poder. Semejante vínculo es fáctico y sin respaldo alguno, sin valor alguno. Tal valor compete a una soberanía a la que el individuo no solamente está sometido, sino bajo la cual él mismo se somete. Esta forma de soberanía es la que pretende asegurarnos el *Contrato social* de Rousseau, mostrándonos sus reglas fundamentales. Cuando los sujetos, que se obligan recíprocamente en el contrato, permanecen, a pesar de esta obligación, como meras voluntades individuales, cuando uno solamente pacta con los demás, o cuando los individuos, como tales, instituyen un soberano al que se someten como personas privadas, no resulta de esa reunión ninguna unidad auténtica y verdadera; porque no es posible lograrla mediante coacción, sino que tiene que fundarse en la libertad. Semejante libertad no excluye la sumisión, no significa la arbitrariedad del obrar, sino su rigurosa necesidad. Esta sumisión no es la de una voluntad individual o la de una persona individual bajo otras, igualmente sujetos individuales de voluntad. Significa, más bien, que se cancela la mera voluntad particular en cuanto tal, que ya no exige por sí misma, sino que persiste y quiere tan sólo dentro de la voluntad total, en la *volonté générale*. Este tipo de contrato es el único que, según Rousseau, posse no sólo una

36 Para el conjunto, *vid.* el artículo de Rousseau: "Économie politique", de la *Enciclopedia*.

fuerza coercitiva física, sino también moralmente obligatoria. De esta conexión surge la estricta correlación que para Rousseau existe entre el concepto auténtico de *libertad* y el concepto auténtico de *ley*. Libertad quiere decir vinculación a una ley rigurosa e inviolable, que cada individuo establece sobre sí mismo. Lo que constituye su carácter propio no es el desvío de la ley y su ruptura con ella, sino la libre aquiescencia a ella. Por eso, para Rousseau, no se trata de emancipar a los individuos, de suerte que escapen a la forma de comunidad, sino, por el contrario, de encontrar una tal forma de comunidad que proteja a cada uno con toda la fuerza reunida de la asociación estatal, de suerte que el individuo, al unirse con los demás, sin embargo, en esta reunión se obedece tan sólo a sí mismo. "Al darse cada uno a todos los demás, no se da a ninguno en particular y, como no existe ningún miembro de la comunidad sobre el que no se gane el mismo derecho que el que a él se le permite sobre uno mismo, así cada uno recobra lo que entrega en la misma medida, y recibe, al mismo tiempo, una fuerza mayor para afirmarse a sí mismo y mantenerse en lo que es y en lo que tiene. Mientras los ciudadanos se someten a las condiciones que ellos mismos han acordado, o que ellos podrían haber aceptado por decisión libre y racional, no obedecen a nadie más que a su propia voluntad." Han renunciado, de una vez para siempre, a aquella *indépendence naturelle* que regía en el estado de naturaleza, pero han recibido, en cambio, algo más valioso.[37] Porque ahora se han convertido en individuos en un sentido supremo, en verdaderos sujetos de voluntad, mientras que antes no eran más que un haz de impulsos y de pasiones sensibles. La vinculación a la voluntad general constituye la personalidad autónoma. No duda Rousseau en colocar este fin de la comunidad, tal como lo establece en el *Contrato social*, muy por encima del mero estado natural que al principio parecía loar sobremanera.[38] Aunque el hombre se despoja, por su entrada en la sociedad, de diferentes

[37] *Contrato social*, I, 6; II, 4, etc.

[38] Ya he tratado de demostrar en el citado ensayo sobre Rousseau (*vid.* especialmente pp. 190*ss.*), que no existe una ruptura en la evolución de

ventajas que poseyó como individuo, logra, por otra parte, un tal desarrollo de sus capacidades, un tal despertar de sus ideas y tal ennoblecimiento de los sentimientos, que si no fuera por los abusos de este nuevo orden, que a menudo lo rebajan más allá del estado natural, tendría que bendecir sin cesar el momento feliz en que fue arrebatado a este estado y de un animal limitado y estúpido se convirtió en un ser espiritual, en un hombre.[39]

Este entusiasmo por la fuerza y la dignidad de la *ley* es lo que caracteriza la ética y la política de Rousseau y a él le convierte en un auténtico predecesor de Kant y de Fichte.[40] Está tan lejos de conceder espacio en su sociedad y Estado ideales al arbitrio del individuo, que ve en esto, más bien, el pecado contra el espíritu genuino de toda comunidad humana. En este terreno no vacila, pues ya en los primeros esbozos del *Contrato social* califica a la ley como la más sublime institución humana, como verdadero don del cielo, en cuya virtud el hombre ha aprendido a imitar en su existencia terrenal los mandatos inviolables de la divinidad.[41] Por eso fue, históricamente considerada, una mala interpretación que el periodo de *Sturm und Drang* en Alemania comprendiera el evangelio rousseauniano de la naturaleza en el sentido de que con la vuelta a la naturaleza habría que quebrantar el dominio de la ley. Si ésa hubiese sido la tendencia de Rousseau, el *Contrato social* se hallaría en una flagrante y apenas comprensible contradicción con el *Discours sur l'inégalité*. Porque no se puede manifestar de manera más ruda la soberanía incondicional de la ley. Frente a ella no tiene el individuo ninguna reserva ni ninguna limitación posible. Cualquier cláusula en favor de cualquier derecho individual, acogida en el contrato social, le despojaría de todo sentido y

Rousseau ni tampoco contradicción sistemática alguna entre la tesis del *Discours sur l'inégalité* y la tesis del *Contrat social*.

39 *Contrato social*, lib. I, cap. 8.

40 Sobre esta relación cf. Gurvitch, "Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten", *Kant-Studien*, XXVII (1922), pp. 138*ss*. *Vid*. también la amplia obra de Gurvitch, *L'idée du Droit social. Notion et système du Droit social. Histoire doctrinale depuis le XVIIe siècle jusqu'à la fin du XIXe siècle*, París, 1932, pp. 260*ss*.

41 Cf. Schinz, *La pensée de J. J. Rousseau*, París, 1929, pp. 354*ss*.

contenido. ¿Puede llegar a una unidad verdadera si el individuo no sólo se entrega al todo, sino que, frente a él, renuncia a todo: *l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être, et nul associé n'a plus rien à réclamer.*[42] En este punto Rousseau puede cancelar toda resistencia del individuo, porque para él es seguro que allí donde rige la ley en su pureza efectiva en su auténtica generalidad, se cumplen también las verdaderas exigencias éticas fundamentales del individuo. Se hallan canceladas, asumidas por aquélla en el sentido de que ya no pueden manifestarse como pretensiones autónomas, pero, por otra parte, su sentido genuino ha sido asumido, garantizado y protegido por la ley. Cuando domina el mero poder, cuando rige uno o un grupo de individuos, imponiendo sus mandatos a la totalidad, es necesario y tiene sentido fijar límites a este poder usurpado; porque se halla siempre expuesto al peligro del abuso, del que hay que precaverse. Es verdad que tales medidas de precaución suelen ser en el fondo inefectivas, porque cuando falta la voluntad de legalidad como tal, las leyes fundamentales, tan previsoras como se quiera, con las que se trata de vincular al soberano, no pueden impedir que éste las interprete en su sentido y las administre a su placer. Es inútil limitar la mera "cantidad" de poder si no se cambia su *quale*, es decir, su origen y su fundamento jurídicos. A este cambio, y a él nada más, se encamina la teoría jurídica y política de Rousseau. Proclama la soberanía incondicional de la voluntad estatal, pero esta soberanía tiene como supuesto que el Estado se haya constituido anterior y previamente como tal Estado, es decir, que en él no se reconozca ni sea efectiva ninguna otra fuente de derecho que la voluntad general. Si se logra esto, cualquier limitación de la soberanía, no sólo es superflua, sino también contradictoria. Porque en este caso, la cuestión de la cantidad de la amplitud del poder, pierde todo sentido, pues se trata de su contenido y de su principio, que no conocen distingos de "más" o de "menos". El individuo que no se enfrenta ya al mero poder físico, sino a la idea pura del estado de derecho,

42 *Contrato social*, lib. I, cap. 6.

no necesita ninguna protección, pues, desde ahora, la verdadera protección se halla en el Estado y se verifica por él, de suerte que una protección frente a él sería un contrasentido. No por esto renuncia Rousseau al principio de los derechos inalienables, pero nunca los hace valer frente al Estado, sino que más bien los encarna y los ancla firmemente en él. En el aspecto formal esta concepción se elabora de suerte que Rousseau, que sigue el modelo metódico de Hobbes, rompe con el dualismo que había dominado hasta ahora en la doctrina del contrato. Tampoco conoce una doble forma, una por la que la sociedad se constituya a partir de los individuos, otra por la que instituya un soberano y se someta a su voluntad. Así como Hobbes reduce todo el proceso de formación del Estado al contrato de sumisión, Rousseau lo reduce, inversamente, al contrato social.[43] En él se halla implicado y debe fundarse todo lo que pretenda presentarse como poder legítimo. Ninguna soberanía, como derivada, puede ir más allá de lo que forma su fundamento fáctico y su fundamento jurídico radical. Por eso todo poder de gobierno, ya sea encarnado por una persona o ejercido por una mayoría, es siempre poder transmitido. No puede cancelar ni menguar la soberanía del pueblo, que es la expresión adecuada y el único soporte y titular de la voluntad general, porque el poder de gobierno es jurídico en la medida que lo recibe del pueblo y es confirmado por él. En el momento en que se extingue este mandato de la voluntad general, el poder del gobierno que, por su naturaleza, no tiene más que una significación administrativa, pierde toda pretensión jurídica. La ley puede limitarse en su ejercicio y delegar una parte de la fuerza que reside en ella, pero no puede llegar a su propia enajenación. La idea de los derechos inalienables, que en el derecho natural se encaminaba a delimitar con claridad la esfera individual frente a la esfera del Estado y de mantenerla con independencia de él, Rousseau la hace valer dentro de la esfera del Estado. No es el individuo, sino la totalidad, la *volonté générale*, la que tiene deter-

43 Para más detalles *vid.* Gierke, *Johannes Althusius*, especialmente pp. 115*ss.*

minados derechos fundamentales, que no pueden cancelarse ni ser trasmitidos a otros, porque en ese caso se destruye a sí misma como sujeto de voluntad y liquida su propio ser.

Ya vimos antes la fuerza revolucionaria implicada en este nuevo giro de la idea de contrato.[44] Ante todo tenemos un motivo por el que Rousseau se levanta sobre su inmediato medio histórico y rebasa el círculo de ideas y pensamientos de la *Enciclopedia*. Sus contemporáneos no le van en zaga en cuanto a decidida voluntad de reforma e importantes proyectos pertinentes. Los graves e incurables daños de *l'ancien régime* habían sido reconocidos con anterioridad. La crítica del Estado y de la sociedad que lleva a cabo la *Enciclopedia* de un modo sistemático, fue preparada, en todas direcciones, en el siglo XVII y en los comienzos del XVIII. El camino, ya señalado claramente por Fénelon, fue seguido por hombres como Vauban, Boulainvilliers, Boisguillebert. En el *Examen de conscience pour un Roi* de Fénelon, se concentran agudamente todas las objeciones que se han hecho contra el régimen absoluto y sus excesos. En modo alguno estas objeciones permanecieron en el mero estado de explicaciones abstractas, sino que atacaron directamente el mal en sus propias raíces y buscaron medidas de defensa concretas. En todos los campos se manifiesta el ímpetu reformador. Se reclaman radicales cambios en la legislación y en la administración, en la administración de justicia, en la legislación fiscal, en el derecho procesal y penal y en el penitenciario. No son los filósofos, los puros doctrinarios, los que inician y conducen esta campaña, sino hombres prácticos procedentes de todos los campos.[45] En las *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France* de d'Argenson, escritas en el año de 1739 y que habían circulado manuscritas antes

[44] Cf. arriba pp. 175*ss*.

[45] Una buena versión de este desarrollo nos ofrece la reunión de los textos principales en las obras de Henri Sée, *Les idées politiques en France au xviie siècle*, París, 1923, y *L'évolution de la pensée politique en France au xviiie siècle*. París, 1925. *Vid.* también Henri Sée, *Les idées philosophiques et la littérature prérévolutionnaire, Revue de Synthèse Historique*, 1925. *Vid.* también Gustave Lanson, *Le rôle de l'expérience dans la formation de la philosophie du xviie siècle en France, Études d'Histoire littéraire*, París, 1930, pp. 164*ss*.

de que fueran impresas en el año de 1764, se denomina a Francia "sepulcro blanqueado", pues el brillo exterior con que vive sólo con dificultad encubre la podredumbre interna. Cuando se llamó a d'Argenson al ministerio en el año 1744, lo saludaron con entusiasmo sus amigos filósofos, y los hombres de mundo y los políticos le llamaban, con ironía, secretario de Estado de la República de Platón".[46] Así, pues, vemos que el terreno para la crítica de la sociedad por Rousseau, estaba bien preparado, de hecho e intelectualmente, cuando se presentó con sus dos primeros ensayos al concurso de la Academia de Dijon. El mismo d'Argenson, en su *Journal*, se congratuló del *Discours sur l'inégalité* que consideró como la obra de un "verdadero filósofo".[47] Por lo tanto, parece haber una continuidad sin lagunas entre Rousseau y los empeños del siglo XVIII, continuidad que dificulta la comprensión de que Rousseau no sólo creyera sacar de sus goznes todo el mundo intelectual del siglo, sino también que los espíritus dirigentes de la época, luego de haber intentado en vano atraerlo a su círculo, acabaran por verlo como a un extraño e intruso, como a un pensador en el que percibían un poder demoníaco, pero al que tenían que apartar para no perder toda la claridad de su imagen del mundo y sacrificar su seguridad.[48] El núcleo de esta oposición no reside tanto en el contenido de ideas como en la forma de fundamentar y de exponer. Lo que a Rousseau separa de su siglo son mucho menos los ideales políticos que representa que su deducción intelectual, su derivación y justificación; porque por mucho que este siglo repudiara la situación política, su crítica contra ella no se atrevió nunca con la existencia social misma. Más bien esta existencia es un fin absoluto y sobrentendido. Ningún pensador de la *Enciclopedia* piensa que el hombre pueda vivir en forma diferente de la socialidad y la *sociabilidad* y que fuera de ellas pueda cumplir con su misión. Pero la verdadera originalidad de Rousseau con-

[46] Cf. la carta de Voltaire al duque de Richelieu del 4 de febrero de 1757; *Oeuvres* (París, Lequien), LX, 238.

[47] Cf. Henri Sée, *L'évolut. de la pensée politique*, etc., pp. 98*ss.*

[48] Para más detalles sobre la relación de Rousseau con los pensadores de la *Enciclopedia* véase mi ensayo: *Das Problem Jean-Jacques Rousseau.*

siste en haber atacado esta premisa, en haber discutido el supuesto metódico mantenido por todos los intentos de reforma e implícitamente reconocido por ellos. ¿Ocurre realmente que la idea de *comunidad* se pueda hacer coincidir con el ideal de *sociedad* que la cultura del siglo XVIII ha perseguido hasta ahora de manera ciega y crédula? ¿No existirá entre los dos una oposición completa, no será que la verdadera comunidad sólo se puede lograr y fundar si se la separa de los ídolos de la sociedad y se la protege contra ellos? En este punto estalla la lucha entre Rousseau y los enciclopedistas y tendremos que seguir el desarrollo de esta problemática si queremos ver a su debida luz la oposición que aquí se manifiesta.

Hace tiempo que se considera como infundado el reproche que hace Taine a los enciclopedistas, en sus *Origines de la France contemporaine,* de haber sido doctrinarios alejados del mundo, de haber edificado artificiosamente sistemas políticos y sociales y de haberlos mantenido sin consideración alguna por la realidad histórica concreta. No se puede negar el afán de realidad de estos pensadores y su flexible sentido de la misma. Todos ellos quieren "palpar las cosas" y comprender que es un camino muy largo, penoso y difícil el que va de la teoría a la práctica. Hasta un fanático de la abstracción como es, por ejemplo, Holbach en su *Sistema de la naturaleza,* como teorizador, en modo alguno pretende, como político, injertar inmediatamente sus ideas y pretensiones en la realidad. En su *Sistema social* rechaza expresamente todas las soluciones revolucionarias, porque semejantes remedios son siempre mucho más crueles que las enfermedades que tratan de curar. La voz de la razón no es rebelde ni sangrienta, las reformas que propone son largas; pero por eso mismo, más seguras.[49] Por otra parte, todos estos pensadores están convencidos de que la razón debe llevar la antorcha en el camino de la renovación política y social. Sólo de una auténtica ilustración, de un conocimiento completo del mal y de sus motivos y orígenes, podemos alcanzar la fuerza para vencerlo. Esta fe en el poder de la comprensión racional no

49 Holbach, *Système social,* II, 2.

está fundada en los pensadores más destacados tan sólo intelectualmente. Semejante intelectualismo quizá lo encontremos en la fría y tranquila ponderación de un d'Alembert, con su espíritu matemático, pero Diderot nos ofrece un aspecto bien distinto. Es mucho más fantástico que intelectual y, aun en sus mismos trabajos puramente intelectuales, se deja llevar de su imaginación siempre viva, rebasando todas las fronteras de lo demostrable con rigor. Por lo tanto, si tomamos como base esta oposición tan equívoca y burda de "racionalismo", e "irracionalismo", tendremos que Rousseau, juzgado con esta medida, resulta, si lo comparamos a Diderot, más bien un racionalista, porque una deducción racional tan rigurosa como la que domina en el *Contrato social* no la ha alcanzado ni pretendido alcanzar Diderot en los artículos de la *Enciclopedia* que se ocupan de las cuestiones fundamentales del orden estatal y social. La auténtica oposición entre ambos radica en otro lugar. Diderot y los pensadores del círculo de la *Enciclopedia* se hallan bien convencidos de que puede uno confiarse al progreso de la cultura espiritual y que este progreso, merced a su propia dirección interna y a la ley inmanente a que obedece, producirá por sí mismo la nueva forma mejor del orden social. El refinamiento de las costumbres y el ensanchamiento y comunicación de los conocimientos acabará también por cambiar la moralidad y proporcionar un seguro fundamento. Esta fe es tan fuerte que para la mayoría de estos pensadores el concepto de comunidad que buscan y por cuyo fundamento y justificación se empeñan, no sólo coincide con el de sociedad, sino hasta con el de "vida social". En la expresión francesa *société* juegan constantemente ambas significaciones. Se reclama una filosofía y una ciencia "sociables". No sólo los ideales políticos, sino también los teóricos, éticos y artísticos se forman por y para los salones. En la ciencia la urbanidad se convierte en un patrón, en un criterio de auténtica intelección. Sólo lo que puede expresarse en el lenguaje de esta urbanidad lleva consigo la prueba de la claridad y distinción. En el siglo XVII Fontenelle, en sus *Entretiens sur la pluralité des mondes,* trata de someter a esta prueba a la doc-

trina de Descartes; Voltaire intenta lo mismo en el siglo XVIII con los principios matemáticos de la filosofía natural de Newton. También en Alemania prende este movimiento y tenemos en las *Cartas a una princesa alemana,* de Euler, un ejemplo brillante. Diderot resume todos estos esfuerzos y concentra su intención cuando entiende la exigencia de "popularidad" casi como una exigencia de tipo moral. La humanidad verdadera es la que, para su realización, necesita de la popularización y por eso la pide como condición necesaria a su verificación. *Hâtons nous de rendre la philosophie populaire. Si nous voulons que les philosophes marchent en avant, approchons le peuple du point où en sont les philosophes. Diront-ils qu'il est des ouvrages qu'on ne mettra jamais à la portée de tout le monde? S'ils le disent, ils montreront seulement qu'ils ignorent ce que peuvent la bonne méthode et la longue habitude.*[50] Tampoco las ciencias exactas, matemáticas, quieren prescindir de este compromiso con el espíritu sociable del siglo y sus más destacadas figuras creen que su investigación sólo puede prosperar y producir sus más ricos frutos dentro de los círculos sociales. D'Alembert, en el discurso preliminar a la *Enciclopedia,* subraya que la ventaja esencial del siglo XVIII con respecto a épocas anteriores, no consiste en su mayor riqueza en genios, en espíritus verdaderamente creadores; la naturaleza se mantiene siempre igual a sí misma y todas las épocas producen grandes genios; pero ¿qué podrán conseguir si se hallan desperdigados y abandonados a sus propias cavilaciones? *Les idées qu'on acquiert par la lecture et par la société sont les germes de presque toutes les découvertes. C'est un air que l'on respire sans y penser et auquel on doit la vie.* La inspiración vital e intelectual de la *Enciclopedia* ha encontrado acaso en estas palabras su expresión más sagaz. La sociedad es el aire vital en que pueden prosperar la verdadera ciencia, la verdadera filosofía y el verdadero arte. Es la unión que trata de establecer y asegurar la *Enciclopedia* y, por primera vez, concibe con plena conciencia al saber como una función social y declara que no

50 Diderot, *De l'interprétation de la Nature,* sec. XL, *Oeuvr.* (Assézat), II, pp. 38*s.*

es posible su desarrollo más que sobre la base de una firme organización social. Todos los empeños políticos y éticos tendrán que buscar también su base aquí y sólo de un incremento y expansión de la cultura social-espiritual se puede esperar una renovación de la existencia política y moral.

En este punto incide la crítica de Rousseau y su radical contradicción. Se atreve a disolver el vínculo que se consideraba insoluble. La unidad entre la conciencia moral y la conciencia culta general, que hasta ahora había sido supuesta en forma crédula e ingenua, la estima como problemática y cuestionable en extremo. Una vez que ha prendido la cuestión, que ha sido planteada con agudo rigor, la respuesta no parece dudosa. En ella se quiebra la supuesta armonía entre los ideales éticos y los ideales teóricos de la época. El mismo Rousseau ha descrito con la mayor penetración el momento en que ocurre este quebrantamiento en él mismo. Es cuando, incitado por el concurso de la Academia de Dijon, se encuentra con el problema de si el progreso de las ciencias y de las artes ha promovido el ennoblecimiento de las costumbres. "Si hay algo parecido a una inspiración repentina —dice en su famosa carta a Malesherbes—, eso fue lo que yo sentí cuando leí el tema. De golpe me sentí como cegado por cien luces y todo un cúmulo de ideas se agolpó con tal fuerza que fui presa de una agitación indescriptible."[51] Como en una visión repentina, Rousseau ve abierto ante sí aquel abismo enorme que había permanecido oculto a los ojos de sus contemporáneos y por cuyo borde se paseaban sin idea alguna del peligro. El reino de la voluntad se separa del reino del saber, tanto en sus metas como en sus caminos; pues en esa cultura espiritual y social que el siglo XVIII considera como flor de la verdadera humanidad, Rousseau descubre el más grave peligro. El contenido de esa cultura, sus comienzos y su índole actual son pruebas inequívocas de que adolece de falta de verdaderos impulsos morales y que no se funda sino en instintos de poder y posesión, de ambición y de vanidad. El filósofo social se hace filósofo de la historia y debe intentar recorrer el camino por el que la sociedad llegó hasta

[51] Segunda carta a Malesherbes del 12 de enero de 1762.

su forma actual, para hacer patentes de este modo las fuerzas que la movieron y que todavía, como antes, la dominan. Pero tampoco esta parte de su trabajo la entiende y realiza Rousseau en un sentido exclusivamente histórico. Al oponer el estado social al estado de naturaleza y describir el tránsito de uno a otro, sabe perfectamente que no se trata de una pura cuestión de hecho que pueda ser decidida mediante argumentos históricos y en el curso de una exposición histórica. Lo mismo cuando describe el estado de naturaleza o el contrato social, la palabra y el concepto de evolución no se entienden tanto en sentido *empírico* como *lógico* y *metódico.* Rousseau nos hace presenciar el origen de la sociedad civil no en el sentido de un relato épico, sino de una *definición genética* que constituye el método fundamental de la filosofía jurídica y política de los siglos XVII y XVIII.[52] Se presenta ante nosotros el proceso de formación de la sociedad porque sólo así se puede descubrir el secreto de su estructura; porque sólo en su acción se pueden hacer patentes las fuerzas que sostienen a la sociedad interiormente. Ya en el *Discours sur l'origine de l'inégalité,* Rousseau se expresa con gran precisión sobre esta idea metódica fundamental. Quien habla del estado de naturaleza, nos dice ya en el prólogo, habla de una situación de las cosas que no existe ya, que *acaso no ha existido nunca y que probablemente no existirá jamás* y del que, sin embargo, tenemos que formarnos un concepto adecuado para enjuiciar con justeza nuestra situación presente. Rousseau no considera el estado de naturaleza como un mero hecho que trata de contemplar y le atrae nostálgicamente, sino que lo emplea, más bien, como patrón y norma, como piedra de toque que demostrará qué es verdad o mentira, ley que obliga o pura convención y arbitrariedad en la forma actual de la sociedad. La sociedad y el Estado actuales verán su verdadera efigie en el espejo del Estado natural; se verán a sí mismos y se podrán juzgar.

Si este juicio nos lleva a la negación y repudio de todo el orden actual, no quiere esto decir que se renuncie en general al orden y que el mundo humano revierta en el caos

52 Cf. arriba pp. 282 *ss.*

primitivo. Rousseau está muy lejos de semejante anarquismo teórico y práctico y es, por el contrario, quien proclama con entusiasmo la ley y la voluntad general. Tampoco, con respecto a la cultura espiritual, ni a las ciencias y las artes, ha sacado jamás semejantes consecuencias. Ha declarado constantemente —y esta declaración debió haberle sido creída, en lugar de ponerla en duda y considerarla como pura ilusión suya— que, al atacar las ciencias y las artes, nunca se le ocurrió renunciar a su ayuda en la edificación de la sociedad. "En estos primeros trabajos, dice Rousseau de sus ensayos presentados a concurso, había que disipar la ilusión que nos llena de una tan insensata complacencia por los instrumentos de nuestra desdicha, había que rectificar la estima engañosa que nos ha conducido a abrumar con honores a talentos dañosos y a despreciar virtudes benéficas. Pero la naturaleza humana no retrocede y no es posible volver al estado de inocencia y de igualdad, una vez alejados de él. Se ha acusado obstinadamente al autor de estos escritos que pretendía destruir la ciencia, aniquilar las artes y reconducir a la humanidad a su primitiva barbarie; por el contrario, ha trabajado por el mantenimiento de las instrucciones establecidas al declarar que su destrucción dejaría intactos los vicios y acabaría tan sólo con los medios de curación y, en lugar de la corrupción, colocaría al poder sin frenos."[53] A esta falta de frenos, lo contrario de la libertad auténtica, no podremos hacer frente, según Rousseau, sino cancelado el orden actual, considerado como engañoso y arbitrario, arrumbado todo el edificio político-social; pero para instituir en su lugar otro más firme que se levante sobre cimientos más seguros. Éstos son los que trata de establecer el *Contrato social.* Se cambiará el actual estado de necesidad en estado de razón y la sociedad, hasta ahora obra de la necesidad ciega, se convertirá en obra de la libertad. Como trata de demostrar en su *Discours sur l'inégalité,* no fue una inclinación moral original la que llevó a los hombres del estado de naturaleza al de sociedad, y tampoco son fuerzas radicalmente morales, como la voluntad pura y la visión clara, las que los mantiene en

53 *Rousseau Juge de Jean-Jacques,* 3. dialogue.

ese estado. El hombre entró a formar parte de la sociedad merced a un hado implacable, en virtud de la coacción física de la naturaleza externa y del poder de sus afectos y pasiones; pero en modo alguno la ha querido y formado libremente. Esa entrada o caída en la sociedad es lo que hay que contener y rescatar. El hombre tiene que volver a su estado primordial y a su naturaleza original, no para permanecer en ellos, sino para partir de nuevo desde el comienzo. Y esta vez no sucumbirá al poder de los impulsos, sino que tendrá que escoger y dirigir, que echar mano del timón y fijar la ruta y el lugar de arribo. Tiene que saber a dónde y por qué va, porque sólo sabiéndolo podrá contribuir al triunfo y realización de la idea del derecho. Como vemos, se trata de una exigencia completamente racional; pero el que ahora toma las riendas es un racionalismo ético y prevalece sobre el puramente teórico. Una vez establecido este reparto de fuerzas, no importa reconocer al saber su relativo derecho y protegerlo en él. El saber —tal es la tesis que Rousseau representa a partir del *Contrato social*— no supone peligro cuando no se destaca de la vida y trata de desvincularse de ella, sino que desea servir a su orden mismo. No debe pretender ningún primado absoluto, porque en el reino de los valores espirituales corresponde a la voluntad moral. Así, también en el ordenamiento de la comunidad humana, la estructura segura y clara del mundo de la voluntad debe preceder al edificio del mundo de la ciencia. El hombre tiene que encontrar en sí mismo la ley firme antes que ponerse a investigar las leyes del mundo, de los objetos exteriores. Una vez dominado este problema urgente, el espíritu alcanza la verdadera libertad en el orden del cosmos social-estatal y entonces puede abandonarse confiado a la libertad de la investigación. El saber no será ya víctima del refinamiento, no ablandará y embotará a los hombres. Fue un orden éticamente falso de las cosas el que puso al saber en esta vía, convirtiéndolo en una especie de mero refinamiento intelectual, de lujo espiritual. Volverá a su cauce cuando se quite el obstáculo. La libertad espiritual no es fecunda para los hombres sin la libertad moral, que no es posible alcanzar

sin un cambio radical del orden social que acabe con toda arbitrariedad y haga triunfar plenamente la necesidad interna de la ley.

En la oposición que aquí apunta y en la lucha apasionada que Rousseau sostiene contra su época, aparece bajo una luz nueva la unidad interna espiritual de esa época. Porque Rousseau es un auténtico hijo de la Ilustración cuando la combate y supera. Su evangelio del *sentimiento* no significa una ruptura, porque no actúan en él factores puramente emotivos, sino convicciones auténticamente intelectuales y morales. Con la sentimentalidad de Rousseau no abre brecha un mero *sentimentalismo*, sino una fuerza y una voluntad éticas nuevas. Gracias a esta orientación radical, la sentimentalidad de Rousseau pudo hacer presa en espíritus de temple muy distinto; pudo, por ejemplo, actuar en Alemania sobre pensadores tan poco sentimentales como Lessing y Kant. Acaso en ninguna ocasión se muestre la fuerza de la Ilustración y la continuidad sistemática de su imagen del mundo como en el hecho de haber podido resistir el ataque de su enemigo más peligroso, logrando afirmar, frente a él, lo peculiar, lo que sólo a ella pertenecía. Rousseau no ha destruido el mundo de la Ilustración, sino que ha desplazado su centro de gravedad. Con esta hazaña intelectual ha preparado, como ningún otro pensador del XVIII, el camino de Kant. Éste pudo apoyarse en Rousseau y apelar a él cuando se puso a construir su propio mundo intelectual, ese mundo con el que se supera la Ilustración, pero en el que, a la vez, obtiene ésta su último esclarecimiento y su más profunda justificación.

VII. LOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA ESTÉTICA

I

La época de la crítica

Gusta al XVIII designarse como el "siglo de la filosofía", pero con no menor gusto y frecuencia se titula "siglo de la crítica". Ambos títulos no son sino expresiones diferentes de un mismo hecho; desde ángulos distintos tratan de marcar la arrebatadora fuerza del espíritu que la época siente vivir en ella y a la que debe su auténtico impulso intelectual. En todas las figuras del siglo se manifiesta esta unión entre la filosofía y la crítica estético-literaria y en ninguna de ellas por casualidad, pues siempre encontramos en la base una unión profunda e íntimamente necesaria de los problemas. Siempre existió una estrecha relación entre las cuestiones fundamentales de la filosofía y las de la crítica literaria y a partir de la renovación del espíritu filosófico, es decir, desde el Renacimiento, que pretende ser un renacimiento de las artes y de las ciencias, esta relación se convierte en una viva y directa reciprocidad de influencias, en un toma y daca constante por ambas partes. Pero el siglo de las Luces va un paso más adelante, pues abarca la comunidad existente entre ambos campos con un sentido nuevo, esencialmente más riguroso. No concibe esta relación con una significación tan sólo casual, sino radical y sustancial; no cree únicamente que la filosofía y la crítica dependen y coinciden en sus *acciones* mediatas, sino que afirma y busca para ambas una unidad de *naturaleza*. De esta idea y de esta pretensión ha surgido la estética sistemática. En ella se compenetran las dos tendencias que actúan desde puntos de arranque completamente distintos. Por un lado, actúa el empeño radical del siglo, que se orienta hacia el conocimiento claro y seguro de lo singular, hacia la unificación formal y la concentración lógica ri-

gurosa. Los hilos diferentes tendidos por la crítica literaria y la reflexión estética en el curso del siglo tenían que ser reunidos en un tejido único; el material riquísimo ofrecido por la poética, la retórica de las artes plásticas, debía ser ordenado, articulado y contemplado desde un punto de vista unitario. Pero esta necesidad de claridad y dominio lógicos no constituye más que el punto de arranque. El pensamiento avanza y se aleja cada vez más de la problemática de la pura *forma* lógica y, cada vez con mayor claridad, desemboca en una problemática más honda del *contenido* espiritual. Se busca ahora un parentesco entre el contenido del arte y el de la filosofía que, al principio, se presiente oscuramente, mejor que se expresa en conceptos perfilados y ciertos. Aparece como objeto propio y esencial de la crítica la superación de estas limitaciones. Trata de atravesar con sus rayos de luz el claro-oscuro de la sensibilidad y el gusto y, sin afectarlos en su naturaleza, llevarlos a la luz plena del conocimiento; porque el siglo XVIII exige cuando reconoce una frontera, del concepto, cuando acepta un irracional, el conocimiento claro y seguro de esta misma frontera. Su pensador más profundo fue quien a fines del siglo convirtió esta pretensión en la señal genuina y constitutiva de la filosofía en general, quien vio en la razón filosófica no otra cosa que una capacidad radical y primaria de determinación de límites. La necesidad de semejante determinación se reconoce sobre todo cuando se trata de la explanación de dos campos que no sólo se diferencian claramente por su estructura, sino que esta diferencia parece potenciarse hasta la popularidad de lo contrapuesto. De la conciencia de semejante polaridad surgió la síntesis mental que condujo a la fundación de la estética sistemática en el siglo XVIII. Pero antes de que se lograra esta síntesis y que cobrara en las obras de Kant su forma firme, el pensamiento filosófico tuvo que recorrer una serie de etapas previas en virtud de las cuales, desde ángulos distintos y desde puntos de vista diferentes, trataba de marcar la buscada unidad de lo contrapuesto. La lucha empeñada en la estética del siglo XVIII por la determinación y ordenación jerárquica de cada uno de

los conceptos fundamentales, refleja en cada una de sus fases este esfuerzo universal. Ya se trate de la lucha entre razón e imaginación, de la oposición entre genio y regla, de fundar lo bello sobre el sentimiento o sobre una determinada forma del conocer, en todas estas antítesis late el mismo problema fundamental. Parece como si la lógica y la estética, el conocimiento puro y la intuición artística, tuvieran que confrontarse uno con otro antes de que cualquiera de ellos pudiera encontrar su propio patrón interno y comprender su inherente sentido.

Es el proceso que comprobamos siempre en todos los esfuerzos, variados y divergentes, por fundamentar la estética en el siglo XVIII: constituye su centro latente y vivo. La meta a la que parecen orientarse los pensadores comprendidos en este movimiento no está bien determinada desde un principio, y no es posible destacar en seguida en la lucha de las diferentes direcciones una línea bien firme de la marcha del pensamiento, una orientación deliberada hacia un problema fundamental concebido con claridad. El mismo planteamiento del problema se halla en constante fluencia y, según el punto de partida, según que predomine el interés psicológico, el lógico o el ético, tiene también lugar un constante cambio de significación de los conceptos y de las normas fundamentales a las que se trata de someter la ciencia de la estética en elaboración. Por último, de estos movimientos múltiples, en apariencia contradictorios, cristaliza de manera clara una nueva forma. La lógica y la filosofía moral, el conocimiento natural y el del alma humana se encuentran frente a un complejo de cuestiones que, en un principio, no se distinguen de aquellas disciplinas con nitidez y seguridad. Este complejo se articula por mil hilos a todas ellas; pero en cuanto el pensamiento filosófico comienza a corroer los hilos, pierden consistencia hasta lograr, si no destruirlos de hecho, por lo menos disolverlos conceptualmente. De este proceso espiritual de liberación surge la nueva forma autónoma de la estética. Aun todo lo que, considerado en sí mismo, pudiera parecernos como un mero despiste dentro de la estética del siglo XVIII, ha

colaborado indirectamente en la producción, en su logro final. La consideración histórica no debe descuidar o menospreciar ninguno de estos elementos inacabables y esquivos, porque precisamente su carácter inmaduro nos pone de manifiesto de la manera más directa y clara la elaboración de la conciencia filosófica del arte y la ley que esta conciencia sigue en su génesis.

Todavía hay un prodigio mayor escondido en la prehistoria de la estética sistemática. No sólo se elabora y conquista una consecuencia metódica rigurosa, una nueva disciplina filosófica, sino que al término de este proceso nos hallamos con una nueva forma de la creación artística. Tanto la filosofía de Kant, como la poesía de Goethe representan su meta espiritual, vislumbrada proféticamente; la relación interna que une a ambos se comprende en virtud de esta conexión histórica. Se ha considerado siempre como uno de los rasgos más admirables de la historia espiritual alemana el que fuera posible semejante armonía prestablecida. Windelband ha dicho de la *Crítica del juicio* de Kant que en ella se ha construido en cierto modo, *a priori*, el concepto de la poesía goethiana; que lo que en ésta se nos ofrece como realización, en aquél se funda y reclama por la pura necesidad del pensar filosófico. Esta unidad entre exigencia y hecho, entre forma artística y opinión reflexiva, no es cosa buscada, ni obtenida artificiosamente en la historia espiritual alemana del siglo XVIII, sino que resulta directamente del mero encuentro, del entreveramiento dinámico de sus fuerzas plasmadoras fundamentales. Fuerzas que, como resultado necesario o inmanente, producen una nueva forma fundamental de la filosofía lo mismo que una nueva manera y una nueva dimensión del proceso artístico creador. Esta síntesis, con la que se cierra la cultura del siglo XVIII y en la que llega a la cima, es obra por completo del trabajo continuo, paciente, que este siglo ha realizado paso a paso. Entre los títulos imperecederos del siglo de las Luces tenemos la realización de esta faena; ha logrado, con una perfección casi sin precedentes, reunir lo crítico y lo creador transfundiéndolos uno en otro.

2

La estética clásica y el problema de la objetividad de lo bello

El nuevo ideal de conocimiento establecido por Descartes pretende abarcar no sólo todas las partes del saber, sino todos los lados y momentos del poder. La nueva dirección no debe abarcar sólo a las ciencias, en el sentido restringido de la palabra, a la lógica, a la matemática, a la física y la psicología, sino también el *arte* queda sometido a la misma exigencia rigurosa; tendrá que adecuarse a la razón y ser probado con sus reglas y después de tal prueba veremos si su contenido es genuino, permanente y esencial. Un contenido de estas pretensiones no es el que corresponde a las fugitivas incitaciones del gusto que en nosotros despiertan las obras de arte. Si quiere mantenerse a su altura tendrá que apoyarse en fundamentos más sólidos, liberarse de la versatilidad sin límites del puro gustar, para ser comprendido como algo necesario y consistente. Descartes no incluye en su filosofía ninguna estética, pero la tendencia de su obra filosófica contiene ya su esbozo mental; porque la unidad absoluta a que reduce la esencia del saber y merced a la cual deberá superar todas sus separaciones arbitrarias y convencionales, la extiende al campo del arte. No vacila en dilatar a tal grado su idea de la *sapientia universalis* que pueda aplicarse, como un postulado espiritual universal, al arte en su totalidad y en sus diversificaciones. Cuando Descartes, en su *Regulae ad directionem ingenii,* perfila, por primera vez, con plena claridad y rigor, su ideal de *mathesis universalis,* le somete, siguiendo en esto la tradición medieval, no sólo la geometría y la aritmética, la óptica y la astronomía sino también la *música.* A medida que avanza el espíritu cartesiano y se va afirmando con mayor conciencia y resolución, con tanto mayor energía se impone la nueva ley en el campo de la teoría estética. Porque si ésta pretende afirmarse y justificarse como tal teoría, si quiere ser algo más que un abigarrado conglomerado de observaciones empíricas y de reglas reunidas al azar, tendrá que verificar

en sí el carácter puro y el imperativo fundamental de toda teoría *en cuanto tal*, y expresarlos con la mayor pureza. No se dejará llevar y confundir por la variedad de los objetos, sino que deberá abarcar en su unidad y en su totalidad peculiar la esencia del proceso artístico y del juicio artístico. Accedemos a una tal totalidad, lo mismo en el campo de las artes que de las ciencias, cuando logramos someter a un mismo principio todas las manifestaciones múltiples y aparentemente heterogéneas, determinándolas y derivándolas con este principio. El camino emprendido por la estética de los siglos XVII y XVIII estaba, por lo tanto, prefijado. Descansa en la idea de que la naturaleza, en todas sus manifestaciones, se halla sometida a principios fijos, y así como la meta suprema de su contenido consiste en alcanzarla y en expresarlos con claridad y precisión, así también el arte, rival de la naturaleza, muestra idéntica condición interna. Del mismo modo que hay leyes universales e inviolables de la naturaleza, habrá leyes del mismo tipo y de la misma dignidad para la "imitación de la naturaleza". Y, finalmente, todas estas leyes parciales tendrán que subordinarse a un principio único y simple, a un axioma de la imitación. Batteux expresa esta convicción en el título de su obra principal: *Les beaux arts réduits à un même principe*, que parece anunciar los resultados perseguidos por todo el esfuerzo metódico de los siglos XVII y XVIII. El gran ejemplo de Newton se hace valer una vez más, y al orden del universo físico logrado por éste, debía seguir el orden del universo espiritual, del ético y del estético. Así como Kant ve en Rousseau al Newton del mundo moral, la estética del siglo XVIII anhela un Newton del arte. Este anhelo no parecía nada fantástico cuando Boileau funge como legislador del Parnaso. Su obra parece elevar, por fin, a la estética al rango de una ciencia rigurosa cuando en lugar de establecer meros postulados abstractos presenta su realización concreta y particular. El paralelismo de las artes y de las ciencias, que constituye una de las tesis fundamentales del clasicismo francés, parecía haber pasado su prueba de hecho. Antes de Boileau se hace declaración de este paralelismo por virtud de la fuerza absolutamente unitaria y soberana de la

razón, que no conoce compromiso ni tolera desviación. Quien no la reconoce por entero y no se confía a su dirección en absoluto, niega y destruye su propia naturaleza. *En tout ce qui dépend de la raison et du sens commun, comme sont les règles du théâtre* —declara d'Aubignac en su *Pratique du Théâtre* del año 1669, cinco años antes de la aparición del *Art poétique* de Boileau— *la licence est un crime qui n'est jamais permis.* De esta suerte se condena la licencia poética lo mismo que la científica. *Les arts ont cela de commun avec les sciences* —así comienza Le Bossu su tratado sobre la épica— *qu'ils sont comme elles fondés sur la raison, et que l'ont doit se laisser conduire par les lumières que la nature nous a données.*[1] Aparece así en su verdadera luz el concepto de "naturaleza" de la estética clásica, porque lo mismo que cuando se habla de la moral "natural" o de la religión "natural", en el campo de las teorías estéticas el concepto de la "naturaleza" no tiene tanto un sentido real, sustancial, cuanto funcional. La norma y el modelo que ese concepto establece no reside, de inmediato, en un determinado campo de objetos, sino en el ejercicio libre y seguro de fuerzas congnoscitivas. La naturaleza se puede convertir muy bien en sinónimo de razón;[2] a ella corresponde y de ella nace todo lo que no debe su origen a la inspiración fugitiva del momento, al capricho o la arbitrariedad, sino que se funda en eternas y grandes leyes de bronce. Este fundamento es el mismo para lo que denominamos belleza que para lo que denominamos verdad. Si llegamos hasta esta última capa de la conformación legal, desaparece toda apariencia de posición particular y excepcional de lo bello. La excepción, como negación de la ley, está tan lejos de ser bella como de ser verdad: *rien ne vaut que le vrai.* Verdad y belleza, razón y naturaleza son expresiones diferentes de la misma cosa, del mismo orden inviolable del ser, que se nos revela, desde diferentes ángulos, en el conocimiento de la naturaleza lo mismo que en la obra de arte. El artista no podrá competir con las criaturas de la natura-

[1] Le Bossu, *Traité du poème épique*, 1675; para más detalles sobre las teorías de D'Aubignac y de Le Bossu *vid.* Heinrich von Stein, *Die Entstehung der neueren Aesthetik*, Stuttgart, 1886, pp. 25*ss.* y 64*ss.*

[2] Cf. arriba pp. 268*ss.*

leza ni insuflar a sus creaciones verdadera vida si no se familiariza con las leyes de este orden y no se compenetra con ellas. Esta convicción fundamental que domina por doquier se expresa luminosamente en un poema didáctico de M. J. Chenier:

C'est le bon sens, la raison qui fait tout:
Vertu, génie, esprit, talent et goût.
Qu'est-ce vertu? raison mise en pratique;
Talent? raison produite avec éclat;
Esprit? raison qui finement s'exprime.
Le goût n'est rien qu'un bon sens délicat,
Et le génie est la raison sublime.

La reducción del genio y del gusto al *bon sens* será mal comprendida si se ve en ella nada más que un panegírico del *sentido común.* La teoría del clacicismo francés no tiene nada que ver con semejante filosofía del *common sense;* no apela al entendimiento trivial y cotidiano sino a las fuerzas más altas de la razón científica. Lo mismo que la matemática y la física del siglo XVIII, marca el ideal riguroso de la exactitud, la que constituye el correlato necesario y el supuesto imprescindible de su pretensión de universalidad. Otra vez nos encontramos con una armonía total, con una plena coincidencia de los ideales científicos y artísticos de la época; porque la teoría estética pretende seguir el camino recorrido por la matemática y por la física hasta su último término. Descartes ha fundado todo el saber de la naturaleza sobre la pura geometría y pareció preparar así un nuevo triunfo al conocimiento puramente intuitivo. Todo ser, a tenor de su doctrina, para poder ser pensado de manera clara y distinta, para ser comprendido en puros conceptos, tiene que ser reducido con anterioridad a las leyes de la intuición espacial, y transformado en un ser "figura". Este modo de la conformación y representación figurativas lo señala en sus *Regulae* como método fundamental de todo conocimiento. Pero sólo en apariencia se afirmaba y fundaba el primado de la intuición sobre el puro pensar; porque Descartes añade en seguida que el puro carácter intuitivo pertenece a la esencia de las

figuras geométricas; pero en modo alguno a la esencia del método geométrico. Por lo que se refiere a este método, hay que observar que su empeño principal se encamina a librarse de la estrechez de la *intuición* y a hacerse independiente de los límites de la *imaginación.* A estos esfuerzos filosóficos corresponde la *geometría analítica* y la aportación mayor que representa es que nos descubre un procedimiento en virtud del cual todas las relaciones intuitivas entre figuras se pueden expresar en relaciones numéricas exactas y determinar, con arreglo a ellas, exhaustivamente. Así reduce la materia a extensión, y los cuerpos físicos a puro espacio, pero éste no se subordina en el modo de su conocimiento a las condiciones de la sensibilidad y de la imaginación, sino del entendimiento puro, a las condiciones de la lógica y de la aritmética.[3] Malebranche continúa y amplía esta crítica de la sensibilidad y de la imaginación iniciada por Descartes; toda la primera parte de su obra principal, *Récherche de la vérité,* está dedicada a este objeto. La imaginación aparece, no como camino para la verdad, sino como manantial de todas las ilusiones a que está sometido el espíritu humano, en el conocimiento natural, y asimismo en el ético y en el metafísico. El fin principal, esencial de toda crítica filosófica, consiste en ponerle barreras, en disciplinarla y regularla conscientemente. Es verdad que no se puede renunciar sin más a su colaboración, porque la primera incitación para el conocimiento parte de ella; pero el error más grave y el despiste más peligroso del conocimiento, de los que nos tiene que preservar la crítica, consiste en la confusión de este comienzo del conocimiento con su término, con su sentido y *telos* genuinos. No podrá llegar a su meta si no pone en olvido el comienzo, y no lo supera y rebasa con clara conciencia lógica. La intuición pura no es capaz y necesita de semejante rebasamiento, de semejante trascendencia, porque

3 Cf. Descartes a Mersenne, julio de 1641: *Toute cette science que l'on pourroit peut-estre croire la plus soûmise à nostre imagination, parce qu'elle ne considere que les grandeurs, les figures et les mouvements, n'est nullement fondée sur ses fantômes, mais seulement sur les notions claires et distinctes de nostre esprit: ce que sçavent assez ceux qui l'ont tant soit peu approfondie.* Oeuvr., ed. Adam-Tannery, III, p. 395.

también aquí el camino nos lleva de la *extensión* sensible, tal como se nos muestra en los objetos físicos, a aquella *extensión inteligible* única capaz de fundar una ciencia rigurosa de la matemática.[4] En medio de esta extensión inteligible habrá que considerar también el *mundo de los cuerpos* si lo queremos hacer accesible al conocimiento y traspasarlo con la luz de la razón. Este mundo se despoja ante esa luz de todas sus propiedades y caracteres meramente sensibles, que descienden del reino de la verdad al de la mera apariencia subjetiva. Lo que nos queda como naturaleza propia y verdadera del objeto, no es lo que nos ofrece a la intuición directa el aspecto inmediato; esa naturaleza expresa determinadas relaciones puras, que permiten subordinarla a reglas exactas universales. Estas reglas, que no tratan tanto de objetos particulares como de proporciones y relaciones universales, representan la estructura fundamental de todo ser, la norma de la que no puede desviarse sin perder, al mismo tiempo, su propio carácter de ser, su verdad objetiva.

La estética clásica copia rasgo por rasgo esta teoría de la naturaleza y esta teoría matemática. Es verdad que en la explanación de su idea fundamental se encontraba con una tarea nueva y difícil porque, habida cuenta de todas las limitaciones y disciplinas a que se sometió la imaginación en el campo del puro conocimiento, habría de parecer un comienzo cuestionable y paradójico el tratar de mantenerla más allá de los umbrales de la teoría del arte. ¿No habría de significar este destierro de la imaginación un verdadero aniquilamiento del arte, y un cambio semejante en el método de considerar el objeto no imposibilitaría la consideración misma, arrebatándole su sentido genuino? De hecho, la teoría del clasicismo, por mucho que rechace fundar el arte en la imaginación, no ha sido ciega en modo alguno para la peculiaridad de la fantasía ni insensible a sus encantos. Ya la tradición, la veneración de la Antigüedad, fijaba algunos límites, reclamando para la organización de la obra de arte la alianza de una rigurosa práctica artística con una disposición original, con un ingenio que no puede ser adquirido,

4 Cf. antes pp. 116*ss.*

sino que debe existir y actuar desde un principio como un don de la naturaleza. *Ego nec studium sine divite vena Nec rude quid possit, video ingenium: alterius sic Altera poscit opem res et conjurat amice,* Boileau comienza su *Arte poética* con una paráfrasis de estas palabras horacianas:

C'est en vain qu'au Parnasse un téméraire auteur
Pense de l'art des vers atteindre la hauteur:
S'il ne sent point du ciel l'influence secrète,
Si son astre en naissant ne l'a formé poëte,
Dans son génie étroit il est toujours captif,
Pour lui Phébus est sourd, et Pégase rétif.

Se mantiene, pues, el axioma de que el poeta verdadero nace, pero lo que vale de los *poetas* no ha de valer plenamente de la *poesía;* porque una cosa es el impulso que inicia el proceso de la creación y lo sostiene y lo lleva en andas y otra la obra que ese impulso informa. Si esta obra quiere merecer tal nombre, si pretende ser una formación autónoma con verdad y perfección objetivas, debe desprenderse, en su puro *ser,* en su consistencia, de las fuerzas puramente subjetivas que fueron imprescindibles para que *llegara a ser.* Aquí hay que romper todos los puentes que nos llevan al mundo de la mera fantasía, porque la ley a que está sometida la obra de arte, en cuanto tal, no procede de la fantasía, no es un producto de ella, sino una pura ley objetiva que el artista tiene no tanto que inventar como encontrar, tomarla de la naturaleza de las cosas. Para la denominación conjunta de tales leyes objetivas emplea Boileau la palabra *razón* y, en este sentido, ordena a los poetas que la amen. El poeta no debe buscar ninguna aparatosidad ni ningún falso adorno, sino contentarse con lo que el mismo objeto ofrece; acogerlo en su verdad sencilla y estar seguro que así da satisfacción al imperativo supremo de la belleza. Porque no es posible llegar a la belleza sino por el camino de la verdad, y este camino exige que no permanezcamos en las meras exterioridades de las cosas, en la impresión que despiertan en nuestros sentidos y en nuestros sentimientos, sino que separemos con el mayor rigor la esencia de la apariencia. Así

como el objeto de la naturaleza no puede ser conocido en lo que es si no verificamos una rigurosa selección entre los fenómenos que nos acosan constantemente, si no distinguimos entre lo cambiante y lo constante, entre lo accidental y lo necesario, entre lo que para nosotros vale y lo que está fundado en la cosa misma, igual tenemos que hacer con el objeto artístico. No se nos da de pronto; tiene que ser determinado y conquistado previamente mediante un proceso semejante de selección. La estética clásica sólo en los epígonos sin inspiración y no en sus genuinos creadores se ha dejado llevar al falso terreno de establecer *reglas determinadas* para la producción de obras de arte; pero, por lo menos tiene la pretensión de dirigir este proceso selectivo, establecer normas para él y controlarlo mediante criterios fijos. No sostiene la pretensión de poder enseñar directamente la verdad artística, pero cree poder defendernos del error y establecer los criterios del mismo. En este punto se muestra emparentada a la teoría cartesiana del conocimiento, pues estaba dirigida por el principio metódico de que no podemos llegar a la certeza filosófica sino por un camino indirecto, mediante el conocimiento de las diversas fuentes de error y superándolas y eliminándolas. En este sentido la belleza de la expresión poética coincide para Boileau con su *justeza* y ésta se convierte en concepto central de toda su estética. Combate tanto el estilo burlesco como el preciosista porque ambos, aunque por direcciones diferentes, se desvían de este ideal. El único y mayor elogio que desea para sus propios poemas consiste en que le señalen que se mantienen fieles a esta norma fundamental, para que actúen sobre el lector no por el mero encanto exterior, sino por la sencilla claridad del contenido intelectual y por la economía y selección cuidadosa de los medios de expresión:

Rien n'est beau que le vrai, le vrai seul est aimable;
Il doit régner par-tout, et même dans la fable;
De toute fiction l'adroite fausseté
Ne tend qu'à faire aux yeux briller la vérité.
Sais tu pourquoi mes vers son lus dans les provinces?

Sont récherchés du peuple, et reçus chez les princes?
Ce n'est pas que leurs sons, agréables, nombreux,
Soient toujours à l'oreille également heureux;
Qu'en plus d'un lieu le sens n'y gêne la mesure
Et qu'un mot quelquefois n'y brave la césure:
Mais c'est qu'en eux le vrai, du mensonge vainqueur,
Par-tout se montre aux yeux et va saisir le coeur;
Que le bien et le mal y sont prisés au juste;
Que jamais un faquin n'y tint un rang auguste;
Et que mon coeur, toujours conduisant mon esprit,
Ne dit rien aux lecteurs, qu'à soi-même il n'ait dit.
Ma pensée au grand jour par-tout s'offre et s'expose
Et mon vers, bien ou mal, dit toujours quelque chose.[5]

También la cuestión sistemática medular de la estética clásica, la de la relación entre lo universal y lo particular, la regla y el caso, se presenta a plena luz desde este momento. Siempre se ha reprochado a la estética clásica que carece de todo sentido por lo individual que busca toda verdad y belleza en lo general y las disipa en lo puro abstracto. Taine, que sostiene esta opinión, la convierte en punto de arranque de una crítica no sólo contra la estética de los siglos XVII y XVIII, sino de todo el espíritu del clasicismo, crítica que lo quiere despojar de su prestada brillantez y presentarlo en su impotencia y vacuidad. Pero una consideración histórica libre de prejuicios deberá seguir el camino contrario. En lugar de utilizar la estética del clasicismo para demostrar con ella las deficiencias y debilidades internas del espíritu clásico, tratará de indagar este espíritu en sus posiciones más fuertes y se esforzará en comprenderlo e interpretarlo partiendo de sus realizaciones más altas y centrales. Otra vez se presenta el paralelismo entre la forma que cobra la estética y el desarrollo que han experimentado la lógica y la matemática en el transcurso de los siglos XVII y XVIII. Descartes considera como el avance esencial realizado por él sobre el método geométrico de los antiguos el haber contribuido, el primero, a que la geometría adquiriera su

5 Boileau, *Epître IX*, Oeuvr. avec un commentaire de Saint-Surin, París, 1821, t. II, pp. 111*ss*.

independencia y suficiencia lógicas efectivas. También la geometría antigua es escuela incomparable del espíritu, pero, como dice el *Discurso del método,* no puede aguzar el espíritu sin ocupar al mismo tiempo a la imaginación hasta cansarla con las figuras y problemas particulares más varios. Constantemente la investigación se pierde en tomar en cuenta los casos particulares y, para cada grupo determinado de estos casos, debe encontrar una demostración adecuada. El nuevo análisis de Descartes pretende salvar esta barrera y contiene reglas universales y desarrolla métodos de validez universal en los que se halla implicado y determinado *a priori* el tratamiento de cada caso particular. Otro avance decisivo en la misma ruta se consiguió cuando la matemática continuó la marcha iniciada por la geometría analítica de Descartes hasta llegar al cálculo infinitesimal de Leibniz y al cálculo de fluxiones de Newton. Porque, desde un ángulo distinto, se establece así el dominio de lo universal sobre lo particular, fundándolo firmemente. El cociente diferencial de una función determinada representa para nosotros la esencia de la misma, el desarrollo de la curva correspondiente con todo rigor y máximo relieve intelectual. Las particularidades que la intuición puede descubrir en esta curva, se hallan reunidas en una expresión conceptual y llevadas al punto de su culminación lógica. Con la fórmula que el análisis infinitesimal nos ofrece podemos descifrar inmediatamente las propiedades de la curva y derivar con una deducción rigurosa todas sus determinaciones. La intuición, como tal, no es capaz de llegar hasta este modo de formación de unidad. Cuando trata de hacernos presente algún especial concepto geométrico, como, por ejemplo, el de elipse, no le queda más remedio que recorrer toda la multiplicidad de sus formas posibles y compararlas entre sí. Así se destaca finalmente una determinada "figura" de la elipse, pero que está muy lejos de ser algo verdaderamente unitario y simple; pues, por el mero aspecto, para el hábito intuitivo, las diversas clases de elipses siguen netamente separadas. Hay elipses que se aproximan al círculo, otras alargadas y estrechas que se apartan mucho de él y que, desde el punto de vista de la figuración

intuitiva, le son muy distintas. Pero el concepto geométrico tal como lo presenta y desarrolla el análisis, explica todas estas diferencias como insignificantes, como no pertenecientes a la esencia de la elipse; porque para él esta esencia o naturaleza no se ofrece en las múltiples e inabarcables particularizaciones intuitibles de la figura elipse, sino que se da en una ley universal de formación y que nos ofrece el análisis en forma exacta en la ecuación de la elipse. Aquí es cuando el pensamiento matemático abarca por primera vez la verdadera "unidad en la multiplicidad". No por eso quiere negar la multiplicidad como tal, sino más bien comprenderla y fundarla. La fórmula de la función en su forma general contiene tan sólo la regla universal por la que se determina la dependencia de las variables entre sí; pero es posible, en cada momento, caminar de ella a cualquier forma particular, señalada en su particularidad en virtud de magnitudes singulares determinadas, en virtud de sus constantes individuales. Cualquier determinación de estas magnitudes —por ejemplo, la longitud determinada del eje mayor y del eje menor de una elipse— conduce a un nuevo caso singular; pero todos estos casos son el mismo en cuanto que significan la misma cosa para el geómetra. En el cúmulo abigarrado de los casos particulares se esconde siempre el mismo sentido geométrico, el mismo ser y la misma verdad idénticos de la elipse, que con la fórmula analítica se determinan y se descubren en su esencia genuina.

Esta "unidad en la multiplicidad" matemática sirve de inspiración a la unidad en la multiplicidad exigida por la teoría clásica. Es un error creer que el principio de la unidad en la multiplicidad es contrario al espíritu del clasicismo y que en él se expresa con la mayor eficacia lo antagónico del clasicismo.[6] Para el espíritu clásico tampoco en

[6] Así juzga, p. ej., Alfred Baeumler, *Kants Kritik des Urteilskraft, ihre Geschichte und Systematik*, Halle, 1923, I, p. 43. Es también erróneo lo que dice Baeumler sobre Crousaz, que en su *Traité du beau* (1715) habría sido el primero en emplear la fórmula: *variété reduite à quelque unité*, en una conexión estética. El sentido filosófico de esta fórmula ha sido desarrollado ampliamente en Leibniz, y ha sido fundamentado sistemáticamente y con relación expresa a los problemas estéticos. Cf. el escrito de Leibniz *Von der Weisheit*, arriba, pp. 143s.

el campo del arte se trata de la mera negación de la multiplicidad, de su cancelación y término, sino de su conformación, de su dominio y sujeción positivos. Boileau, en su *Art poétique*, tiende a una teoría general de los géneros poéticos como el geómetra tiende a una teoría general de las curvas. De la plenitud de lo que se da en la realidad pretende preparar lo "posible", así como el matemático pretende conocer el círculo, la elipse, la parábola en su posibilidad, esto es, en la ley constructiva que está en su base. La tragedia y la comedia, la elegía y la épica, la sátira y el epigrama, todos tienen su ley formal propia y bien determinada, a la que no puede escapar ninguna creación aislada y de la que no puede desviarse sin chocar contra la naturaleza y perder toda pretensión de verdad artística. Boileau busca estas leyes implícitas, basadas en la naturaleza de cada uno de los géneros poéticos y que la práctica artística ha seguido siempre de manera inconsciente, y trata de elevarlas al grado de claridad y distinción, pretende expresarlas explícitamente y formularlas del mismo modo que el análisis matemático hace posible una formulación semejante, una expresión del contenido propio y de la estructura fundamental de las diversas clases de figuras. A este tenor, el género poético no es para él algo que el artista ha de crear ni tampoco un medio e instrumento de la creación del que él echa mano y que puede manejar libremente. Antes bien, se le da de antemano y se halla vinculado a él. Las especies y géneros artísticos no se comportan de manera distinta que las cosas naturales, como ellas poseen su invariabilidad, su consistencia, su forma y destino específico que ni se deja cambiar ni es posible agregarles. Por lo tanto, no es el estético legislador del arte como tampoco el matemático y el físico son legisladores de la naturaleza. Ninguno de los dos manda y norma, no hacen más que señalar lo que es. No significa ninguna limitación del genio esta vinculación al ser y su responsabilidad frente a él, porque sólo así se defiende de la arbitrariedad y se eleva a la única forma posible de libertad artística. También al genio se le imponen ciertos límites infranqueables por parte de los objetos y de los géneros artísticos. En modo alguno

cualquier objeto puede ser tratado en cualquier género sino que, la forma de éste, lleva a cabo por sí misma una determinada selección, demarca el ámbito de la materia tratada, porque su manera específica de tratamiento exige la materia adecuada. Por eso la libertad de movimientos tendrá que buscarse en otro rumbo: no se refiere al *contenido* como tal, que se halla preformado en amplio grado, sino a su *expresión* y representación. Esta expresión es aquello en lo que puede manifestarse eso que se llama originalidad.[7] Aquí es donde el artista puede y debe dar testimonio de su fuerza individual y, entre todas las diferentes expresiones de un mismo objeto, el artista genuino preferirá siempre aquella que supere a las demás en seguridad y fidelidad, en claridad y relieve. Tampoco buscará la novedad por sí misma y a cualquier precio, sino la que sirva a las exigencias de sencillez, sobriedad y brevedad incisiva de la expresión, en medida no alcanzada todavía. Un pensamiento nuevo, nos dice Boileau, no es, en modo alguno, el que nunca antes fue pensado: *c'est au contraire une pensée qui a dû venir è tout le monde et que quel-qu'un s'avise le premier d'exprimer.* Pero aquí se manifiesta, inmediatamente, una nueva limitación. Una vez que se ha conseguido esta adecuación perfecta entre el contenido y la forma, entre el objeto y la expresión, el arte se encuentra en una meta que no es necesario ni posible rebasar. El progreso en el arte no es un *progressus in indefinitum,* pues más bien se detiene en determinadas etapas de perfección. Toda perfección artística significa, al mismo tiempo, un *non plus ultra,* una frontera del arte. Todavía Voltaire, en su *Siglo de Luis XIV,* ha repetido esta equiparación clásica entre la culminación del contenido y el término temporal de determinados géneros artísticos. Actúa además en este caso la analogía aceptada por la teoría entre la problemática artística y la científica, que trata de verificar en detalle. Condillac ha visto esta conexión del arte y la ciencia en su común repercusión sobre el lenguaje. Para él,

[7] Sobre esta limitación de la "originalidad" a la novedad de la "expresión" en la estética clásica, *vid.,* p. ej., la exposición de Gustave Lanson, *Boileau,* París, 1892, especialmente, pp. 131*ss.*: *l'artiste a toujours à créer une forme, la plus vraie, la plus expressive, la plus belle enfin qui se pourra.*

ambos representan etapas y direcciones diferentes de una misma función espiritual, que se expresa en la creación y empleo de *símbolos*. El arte, al igual que la ciencia, pone en lugar de los objetos mismos sus símbolos y se diferencian tan sólo en el uso que hacen de ellos.[8] La ventaja de los símbolos científicos, con respecto a los del lenguaje, las meras *palabras*, se halla en que aquellos sobrepasan con mucho en rigor a los últimos, pues buscan una expresión completa e inequívoca. Éste es su objeto propio; pero con él se le ofrece al mismo tiempo un límite inmanente. La teoría científica puede señalar el mismo objeto con diferentes símbolos; el geómetra, por ejemplo, puede expresar la ecuación de una curva, una vez con las coordenadas cartesianas, otra con coordenadas polares. Pero una de estas expresiones será en definitiva la relativamente más perfecta, porque reduce a una fórmula más sencilla el contenido objetivo que se trata de representar. La misma simplicidad o sencillez se convierte en ideal para la estética clásica: es un corolario de la verdadera belleza como es un corolario y criterio de la verdad.

Las insuficiencias de esta teoría se nos manifiestan claramente y, sin embargo, no ha sido en sus deficiencias de principio donde ha gravitado el desarrollo histórico posterior de la estética. Han pesado más las fallas de ejecución, que se evidenciaron en la aplicación de los principios clásicos al enjuiciamiento de cada género y obra artísticos. Por paradójico que parezca, se puede afirmar que, en este sentido, una de las debilidades fundamentales de la doctrina clásica no consistió en haber llevado demasiado lejos la abstracción, por el contrario, en no haberla mantenido con bastante consecuencia. Por todas partes se mezclan, al fundamentar y defender la teoría, motivos intelectuales que en modo alguno se derivan con rigor lógico de sus principios y presupuestos generales, sino que proceden de la estructura histórico-espiritual del siglo XVII, de su particular problemática. Sin quererlo, estos motivos interfieren en el trabajo de los grandes teóricos y los desvían de su meta puramente sistemática. El

8 Cf. Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, y su escrito, *La langue des calculs*.

ejemplo más claro lo encontramos en la controversia que no pocas veces se considera como el núcleo genuino de toda la estética clásica. Con la *teoría de las tres unidades* parece encontrarse esta estética ante su prueba concreta y a ella estar vinculado su destino filosófico y teórico. Sin embargo, se ve que esta teoría no ha sido creada por la estética del clasicismo, que la encontró ya hecha y la incorporó a su sistema.[9] Esta recepción en ningún caso condujo a un fundamento efectivamente convincente. Cuando Boileau anuncia la doctrina de las tres unidades sigue hablando como legislador de la razón y en su nombre:

Mais nous, que la raison à ses règles engage,
Nous voulons qu'avec art l'action se ménage;
Qu'en un lieu, qu'en un jour, un seul fait accompli
Tienne jusqu'à la fin le théâtre rempli.[10]

Si empleamos un patrón estrictamente lógico, veremos que esta aplicación implica una manifiesta subrepción, porque el ideal de la razón, que Boileau trata de mantener siempre, es sometido en este caso a un criterio puramente *empírico*. En este punto la estética clásica resbala de su concepto científico de la *raison universelle* al campo de una filosofía de *common sense*. En lugar de apoyarse en la verdad apela a la verosimilitud y es concebida en un sentido estrecho, puramente fáctico; pero semejante valoración de lo meramente fáctico, en el fondo se contrapone a los principios auténticos y profundos de la teoría clásica. No resulta, a las claras, argumento suficiente de la absoluta necesidad de mantener la unidad de lugar y de tiempo el referirse al espectador, para quien sería contradictorio que en el curso de pocas horas transcurriera ante sus ojos un suceso que abarca años o décadas; porque, precisamente, la estética clásica, fiel a su tendencia fundamental, nos ha advertido constantemente de la conveniencia de no confundir lo que es realmente verdadero

9 Sobre el desarrollo histórico de la doctrina de las tres unidades, *vid.*, p. ej., la exposición de Lanson, en *Histoire de la littérature française*, 22ème ed., París, 1930, pp. 420ss.

10 Boileau, *Art. poétique*, Chant III.

y válido y lo que parece tal al individuo desde su punto de vista particular. Exigía siempre del individuo, como sujeto estético, que olvidara su idiosincrasia, sus peculiaridades, para dejar hablar a la ley objetiva, a la pura necesidad del objeto. ¿Es que no se viola esta regla, no se destruye el carácter rigurosamente impersonal de la razón, tal como lo sostienen los teóricos del clasicismo, si las condiciones accidentales en las que se encuentra el espectador se convierten en criterio para el drama y se elevan a normas de su configuración? No se trata de un rasgo único, es tan sólo el síntoma más aparente de ese desplazamiento peculiar de los motivos intelectuales con que tropezamos por doquier en los representantes del clasicismo riguroso. Todos ellos buscan la sencillez, la justeza, la limpia naturalidad de la expresión, pero extraen su patrón de lo natural, sin escrúpulo ni duda alguna, del propio mundo en que viven; lo fundan en lo que inmediatamente ofrece su ambiente, la tradición y la costumbre. Empieza a ceder de pronto la fuerza de abstración que caracterizó a los fundadores de la teoría clásica y, en lugar de la reflexión crítica, tenemos una ingenua credulidad, una veneración por todo lo que ofrece la cultura intelectual y artística del siglo XVII en su pura presencia empírica. Este ligamen actúa tanto más poderosamente en cada pensador cuanto menos cuenta se da de él. Boileau no sólo equipara "naturaleza" y "razón", sino que también identifica la auténtica naturaleza con un determinado estado de la *civilización.* Este estado se consigue, según él, por el cultivo de todas las formas creadas por la vida social y elaboradas por ella refinadamente. Así como antes la razón y la naturaleza, ahora son la corte y la capital las que se elevan al rango de modelos estéticos. *Etudiez la cour et connaissez la ville; L'une et l'autre est toujours en modèles fertile.* De manera insensible, el "decoro" se ha deslizado por debajo de la naturaleza, la "corrección" por debajo de la verdad. El teatro, sobre todo, en el que no se ve más que una forma espléndida de la más noble sociedad, no podrá rebasar estos marcos. En ningún otro dominio el imperativo de la razón se hace valer con más fuerza; pero tampoco en ninguno se impide con tanto temor y estre-

chez que el poeta sea más que un eco de la finalidad esencial del teatro. Por eso Boileau identifica la exactitud de la regla a que ha de someterse la poesía dramática con su estrechez, y ambos términos casi se pueden considerar como sinónimos:

Dans un roman frivole aisément tout s'excuse;
C'est assez qu'en courant la fiction amuse;
Trop de rigueur alors seroit hors de saison:
Mais la scène demande une exacte raison
L'étroite bienséance y veut être gardée.[11]

Con esta identificación la teoría clásica ha transformado, por lo menos, sus ideales estéticos en determinados ideales sociales y los ha vinculado a ellos: "Se trataban —dice Goethe en las notas a su traducción del *Neveu de Rameau*— los diferentes géneros poéticos como sociedades diferentes en las que es conveniente un comportamiento particular... El francés no se arredra de hablar de decoro cuando se trata de enjuiciar creaciones del espíritu; una palabra que sólo puede valer para las conveniencias sociales".[12]

En este punto se inicia un desarrollo intelectual que habría de conducir finalmente a la liquidación y a la superación definitiva de las teorías del clasicismo. En la primera mitad del siglo XVIII estas teorías ejercen un dominio indiscutido. Voltaire es demasiado agudo y crítico para no ver en ellas algunas insuficiencias; pero, por otra parte, siente demasiada admiración por el siglo de Luis XIV, cuyo primer historiador fue, para poder sustraerse a sus rigurosas exigencias dentro de los dominios del gusto. Ejerce, en sus veleidades escépticas y pesimistas, una crítica de la cultura de su tiempo y en su cuento *L'Ingénu* trata de oponer a esta cultura corrompida el espejo de la naturaleza, el de la sencillez y desembarazo del pensamiento y el de la simplicidad de las costumbres. Pero precisamente el modo como trata a sus personajes nos muestra de la manera más clara cómo, aun en este su ideal natural, queda vinculado a su siglo, porque el hijo de la naturaleza que quiere describirnos se halla muy lejos de toda áspera ru-

[11] *Art poétique*, Chant III.
[12] Goethe, ed. de Weimar, t. 45, p. 174.

deza. No sólo nos muestra la ternura y circunspección de su sentir, sino que sabe hablar el lenguaje de la galantería. Para el estético Voltaire el gusto auténtico, refinado, se funda en la vida de sociedad de los hombres y no es posible su formación, como nos lo dice en su *Essai sur le goût*, más que dentro de sus marcos. Antes de la aparición de Rousseau no se han marcado todavía con claridad los diferentes círculos en la cultura francesa del siglo XVIII. Se adora a la naturaleza y se le dedica un amor entusiasta, pero en la imagen de la *belle nature* que se ha creado, se incluyen todos los rasgos de la convención. Diderot es el primero en Francia que osa atacar esta convención y en sus obras irrumpe un nuevo *pathos* revolucionario; pero en su acción directa de crítico y escritor, especialmente como dramaturgo, no se atreve a romper las ligaduras. Lessing ha sido el primero, en su *Dramaturgia de Hamburgo,* en dar el paso decisivo y sacar las últimas consecuencias. Pone en evidencia la confusión insostenible y fatal que ha tenido lugar en el drama francés y en la teoría del mismo entre las exigencias de la pura razón estética y aquellas otras puramente convencionales, limitadas temporalmente. Lleva a cabo la separación de modo implacable, distinguiendo dentro de los imperativos estéticos del clasicismo, todo lo que por su origen no procede de la verdad ni de la naturaleza, sino que debe su nacimiento a las apariencias con que una época, por muy brillante que sea, se pavonea. Estas apariencias en modo alguno podrán producir verdaderas creaciones artísticas ni ningún auténtico carácter dramático. La varita mágica del genio poético, y no las reglas de decoro de una escuela estética, es capaz de semejante creación: "cuando la pompa y la etiqueta convierten a los hombres en máquinas, obra será del poeta hacer de estas máquinas, otra vez, hombres".

También en este caso el trabajo de Lessing ha sido preparado hasta en sus detalles por la estética del siglo XVIII. Precisamente esta confusión de los criterios sociales y los estéticos, cometida por la teoría clásica, tenía que llevar naturalmente a una especie de unidad histórica del destino de ambos. En el momento en que los criterios sociales cedían

ante una crítica cada vez más fuerte y se hacían patentes sus insuficiencias y su falta de justificación, los criterios estéticos tenían que aflojarse hasta acabar por disolverse. De este aflojamiento y disolución la estética del siglo XVIII saca una experiencia mucho más importante. Pues en ella, en un acaecer histórico concreto que le afectaba en forma directa, se le manifestó la conexión entre el arte y el "espíritu de los tiempos". La poética de Boileau, como hemos visto, estaba fuertemente condicionada por el espíritu de su época y saturada de él, pero el hecho que esto suponía no podía ser reconocido por la teoría. Las reglas establecidas por Boileau, por su propósito, por su tendencia sistemática, están pensadas como reglas universales e intemporales. La sinrazón, y no la razón seguirá siendo lo que fue desde el principio hasta la consumación de los tiempos. Pero ahora, junto a las consecuencias que la estética clásica había extraído, estas premisas comienzan a vacilar. Al surgir nuevas ideas científicas y filosóficas y nuevas exigencias políticas y sociales, se vive el cambio de los patrones estéticos. La nueva época exige, con mayor energía y conciencia cada vez, un nuevo arte. Al *pathos* y al culto heroico del drama clásico francés, opone Diderot un sentir social nuevo y, con él otro sentido estético, y por eso pide un nuevo género poético y propugna la *tragédie domestique*. La crítica estética del XVIII estaba dispuesta a acoger semejantes experiencias y a reconocerlas e interpretarlas teóricamente. Ya Dubos en sus *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* entró por este camino. Es uno de los primeros en tener vista e interés para el desarrollo de cada arte en particular, y darse cuenta de las causas del mismo. Entre estas causas no sólo le atraen las espirituales, sino también las puramente naturales, climáticas y geográficas, concediendo ancho campo, junto a las *causes morales*, a la acción de las *causes physiques*. Así ha anticipado, dentro de los dominios de la pura estética, la concepción que se hará valer luego en la sociología y en la teoría de la política por Montesquieu. Ni todo suelo ni toda época pueden producir el mismo arte: *non omnis fert omnia tellus*.[18] Con esta visión

[18] Dubos, *ob. cit.*, t. II, sec. XIX; sobre el conjunto cf. t. II, sec. XIII *ss*.

se renuncia a la rigidez del esquema clásico. Se reclama una teoría que se adapte a la variedad y variabilidad de los fenómenos estéticos, que esté a su altura, y se tiende a pasar del puro *formalismo* al conocimiento de la *forma* genuina de lo artístico que, como se pone de manifiesto cada vez más, no es posible extraer del puro ser de los obras de arte, sino que pide a la teoría que se plante en medio del proceso de la formación artística para tratar de reproducirlo mentalmente.

3

El problema del gusto y la orientación hacia el subjetivismo

La transformación interna por la cual se supera la hegemonía de la teoría clásica dentro de la estética, corresponde exactamente en el aspecto metódico al nuevo giro que en el pensamiento de la ciencia natural representa el tránsito de Descartes a Newton. En un caso como en otro, por caminos diversos y con recursos intelectuales muy distintos, se persigue la misma finalidad. Se trata, en ambos casos, de emanciparse de la prepotencia absoluta de la *deducción;* hay que hacer sitio, no contra ella sino junto a ella, a los puros hechos, a los fenómenos, a la observación directa. Tampoco se trata aquí de renunciar a la fundación por principios, pero se trata de adecuar principios válidos *a priori* y determinados de antemano. El método de explicación y derivación tiende, cada vez, hacia la pura *descripción.*[14] Esta descripción no comienza inmediatamente en las *obras de arte,* sino que, antes, trata de señalar y fijar el modo de la *captación* estética. La cuestión no se plantea preferentemente a los géneros artísticos sino a la conducta artística: la impresión que la obra de arte produce en el espectador y el juicio con que trata de fijarla para él y para los demás. Esta dirección de la estética se interesa por la naturaleza, a la que considera como el modelo que debe seguir el artista. Pero en el mismo concepto de naturaleza se ha verificado un cambio de significado carac-

14 Cf. antes pp. 67*ss.*

terístico, porque no es cualquier *natura rerum* por la que suele orientarse el objetivismo estético, la que funciona de estrella polar, pues su lugar lo ocupa la "naturaleza del hombre", esa naturaleza por la que se interesan también la psicología y la teoría del conocimiento, y en la que buscan la clave para los problemas cuya solución prometió la metafísica pero nunca pudo ofrecer. En el dominio de la estética, más que en ningún otro, tiene que acreditarse este modo de planteamiento del problema, porque lo estético, por esencia, es un fenómeno puramente humano. A lo que parece, todo tipo de trascendencia está condenado al fracaso de antemano, y no puede haber ninguna solución lógica o metafísica, sino tan sólo la rigurosamente antropológica. La psicología y la estética se alían de tal modo que, durante un tiempo, parece que van a confundirse. El paso del planteamiento psicológico al trascendental, con el que Kant dio término a esta alianza, en ningún otro campo como en el de los problemas fundamentales de la estética era tan difícil de realizar ni estaba tan cargado de grandes dificultades sistemáticas.

La consideración psicológica, al hacer surgir lo bello de la naturaleza humana y fundarlo exclusivamente en ella, no por eso pretende hacer triunfar un relativismo absoluto, pues no convierte al *sujeto individual* en juez absoluto de las obras de arte. Ve también en el gusto una especie de "sentido común" y el género y la posibilidad de este *sensus communis* constituyen el punto propio en el que incide el planteamiento del problema. Si rechaza la forma habitual de la normación estética, no quiere decir que se renuncie a toda clase de *reglas*, y que lo estético quede entregado a la casualidad y a la arbitrariedad. Por el contrario, evitar esta arbitrariedad, descubrir una *legalidad específica* de la conciencia estética constituye también el objetivo de la estética como ciencia. Diderot ha formulado en palabras agudas esta tendencia fundamental, palabras que coloca a la cabeza de su *Ensayo sobre la pintura*. Si el gusto fuera cosa de capricho ¿cómo se podrían producir esas preciosas emociones que estallan en el fondo de nuestra alma de manera tan repentina, indeliberada y pujante; esos movimientos que conmue-

ven a nuestro yo totalmente, que ensanchan o encogen nuestro ser y provocan en nuestros ojos lágrimas de alegría o de dolor? No es posible eliminar estos fenómenos, que cada uno puede experimentar, mediante teorías conceptuales ni hacerlos vacilar mediante argumentos escépticos. *Apage Sophista* —exclama Diderot— *tu ne persuaderas jamais à mon coeur qu'il a tort de frémir, à mes entrailles qu'elles ont tort de s'émouvoir.*[15]

Así, en esta nueva dirección, el empeño de fundamentar racionalmente el juicio estético se encoge mucho o se acalla por completo; pero en modo alguno se renuncia a la pretensión de *universalidad*. Lo que se discute es la circunscripción más precisa de esta universalidad y del mundo en que puede hacerse valer. La pura deducción y el mero razonamiento resultan impotentes, pues no es posible demostrar la justeza del gusto en la misma forma en que puede serlo una conclusión lógica o matemática. Entran en juego otras fuerzas y hay que aventurarse en psicología con una nueva "postura". Ya dentro del marco de la teoría clásica se va abriendo paso esta convicción. El trabajo de Bouhours, *La manière de bien penser dans les ouvrages de l'esprit* (1687), que apenas está separado del *Arte poética* de Boileau por diez años, pretende completar la obra de éste, pero sin tocar sus supuestos fundamentales. Como el mismo título indica, se trata de ofrecer una teoría estética intelectual que se presentaría como el *pendant* del *Art de penser* de Port-Royal. La forma del pensamiento y del juicio estéticos se diferencian, con más claridad y rigor que antes, de cualquier forma de consecuencia discursiva. En este caso la meta suprema que el pensamiento se fija consiste en la exactitud y en la univocidad. Todo concepto del que se haga uso habrá de ser definido con rigor, tiene que estar determinado por completo en sus características y debe conservar el sentido fijado por la definición a través de los pasos deductivos. Todo lo brillante, oscuro y equívoco significa la muerte del concepto lógico-matemático que recibe su sentido y valor genuinos gracias a su exactitud, y será tanto más perfecto cuanto más se aproxime

15 Diderot, *Essai sur la peinture*, cap. VII, Oeuvr. (Assézat), X, p. 517s.

a este ideal. La norma es otra en lo estético. En este terreno podemos señalar sin dificultad una serie de fenómenos singulares, patentes y al alcance de cualquier observación despreocupada, que, sin embargo, se hallan tan distantes de la exactitud que, con ella, no se lograría otra cosa que destruirlos. Un pensamiento estético cobra valor y encanto no por su exactitud y nitidez, sino por la plenitud de relaciones que abarca, y este encanto no se pierde cuando no consigue abarcarla por completo, cuando no logra desarticularla analíticamente por sus elementos. Las múltiples y hasta contradictorias incitaciones que un pensamiento tal encierra, sus brillos de diferentes colores, lo huidizo que de él se escapa, no aminoran su significación estética, sino que en muchos casos estos caracteres son los que la constituyen. Así como Pascal distingue el *esprit fin* del *esprit géométrique,* oponiéndolos en una antítesis aguda, así Bouhours opone al espíritu de justeza que Boileau proclamó principio del arte, el de fineza y sensibilidad, el espíritu de *délicatesse.* Lo que se denomina *délicatesse* viene a ser como un nuevo órgano que no se orienta, como el pensamiento matemático, hacia la estabilización y fijación de los conceptos, sino que se manifiesta, por el contrario, en la agilidad y versatilidad del pensamiento, en la captación de los más finos matices y de los rápidos tránsitos, que son los que prestan al pensamiento su color estético específico. Por extraño que parece a primera vista, podemos afirmar que frente al ideal estético de la justeza y exactitud, existe otro contrapuesto, el ideal de la *inexactitud.* El clasicismo riguroso había calificado lo inexacto como no verdadero, condenándolo en consecuencia; pero la razón estética, como subraya Bouhours, no está vinculada a las fronteras de lo claro y distinto. No sólo tolera cierto grado de indeterminación, sino que la reclama y cultiva, porque la fantasía estética prende y se desarrolla en lo no determinado por completo, en lo no pensado hasta el fin. No se trata del mero contenido del pensamiento y de su verdad objetiva, sino del proceso del pensar y de la finura, agilidad y rapidez con que se verifica. Lo decisivo no es el resultado, sino el modo como se llega a él. Un pensamiento

será tanto más valioso estéticamente cuanto más patentice el proceso, es decir, este inesperado formarse, manifestarse. Si la lógica exige continuidad, la estética repentinismo; si la lógica debe encaminarse a poner en claro todos los presupuestos de una idea, a recorrer todos los miembros intermedios que llevan a ella, el arte convierte lo "no-mediado" en el manantial al que constantemente vuelve. La vía recta del pensar que la estética clásica establece como norma, no nos sirve aquí porque sólo en sentido geométrico la línea recta es el camino más corto entre dos puntos; pero no en sentido estético. La estética de Bouhours, que se basa en el principio de la delicadeza, trata más bien de enseñar el arte del *rodeo* y de propugnar por su validez y fecundidad. Una idea estéticamente valiosa, *une pensée délicate, pensée ingénieuse,* se vale constantemente de este arte y llega a su meta por él, meta que no es otra que la de sorprender al espíritu, prestándole con esta sorpresa un nuevo impulso y un nuevo arranque. Algunos géneros poéticos, como por ejemplo el epigrama, se hallan totalmente vinculados a esta condición. Un epigrama no se justifica estéticamente por su verdad, porque con ella podía quedar en una mera máxima sin asomo de vida y movimiento artístico. La *falsedad,* más que la fuerza de la verdad, le presta esa vida y ese movimiento. *Les pensées à force d'être vraies sont quelquefois triviales,* y este riesgo de la trivialidad estética no se puede sortear más que con alguna forma de presentación y revestimiento de la idea, con algún giro sorprendente en su expresión. El peso, por lo tanto, recae sobre ella y no sobre el contenido de la idea. No es, pues, vistas las cosas en esta conexión, escandaloso ni paradójico que Bouhours reclame para lo artísticamente valioso, no sólo verdad sino expresamente cierta mezcla de falsedad, y que defienda así la justificación del *equívoco,* porque en él se mezclan lo falso y lo verdadero formando unidad.[16] Sólo mediante esta expresión de lo falso puede él, que habla el lenguaje del clasicismo, romper las ligaduras que suponen los conceptos clásicos de

16 Para más detalles, véase H. von Stein, *Die Entstehung der neueren Aesthetik,* pp. 87ss.

verdad y realidad para remontarse a la región de la "apariencia estética". Lo estético no surge ni prospera a la luz pura e incolora del pensamiento, pues requiere el contraste, un reparto adecuado de luz y sombra. Ambas son igualmente necesarias, porque el arte no pretende construir junto al mundo de la naturaleza, una segunda realidad igualmente objetiva, sino que trata de trasponerla en *imagen* y mantenerla en ella. El puro ideal lógico de la adecuación, *adaequatio rei et intellectus,* no es realizable para ella en el mismo sentido que para la ciencia. La estética clásica había mantenido este ideal y ello la llevó a cargar el acento sobre lo "natural" y "justo". La representación es tanto más perfecta cuanto más logra reproducir el objeto mismo y reflejarlo sin confusiones ni distorsiones procedentes de la naturaleza del sujeto. Pero ahora esta norma comienza a ceder. El acento no recae sobre el objeto sino que se desplaza lejos de él; no en lo que el arte iguala a la naturaleza sino en la forma específica de su medio de expresión y representación. Se confiesa expresamente el carácter *inadecuado,* en sentido lógico, de este medio, su carácter tan sólo instrumental y metafórico, pero sin que por eso pierda su valor. La imagen que el arte traza no se condena por falta de verdad, por no adecuarse al objeto ni coincidir con él, pues tiene una verdad propia, fundada en sí misma, que le es inmanente: *le figuré n'est pas faux et la métaphore a sa vérité aussi bien que la fiction.*[17]

El motivo que resuena por primera vez en Bouhours llega a su completo desarrollo con Dubos. Lo que en el primero quedó en mero bosquejo, en el libro de Dubos, *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture,* se convierte en pensamiento sistemático, elaborado en todas direcciones. Los fenómenos que Bouhours había descubierto, en cierto modo, en la periferia de lo estético, se trasladan ahora al centro de su teoría. Ya no se trata de hacer sitio, junto a las fuerzas de la razón, a la imaginación y al sentimiento, sino de afirmarlos como las potencias auténticas y fundamentales. Si, por este motivo, la obra de Dubos ha sido calificada como "la primera

17 Bouhours, *Manière de bien penser dans les ouvrages de l'esprit,* p. 12; cf. Baeumler, *Kants Kritik der Urteilskraft,* I, pp. 36s.

estética del sentimentalismo"[18] habrá que admitirlo, sin embargo, con una reserva histórica, porque no se encuentran en él rasgos propiamente sentimentales, tales como se presentarán más tarde en la época del sentimentalismo. Lo que él denomina *sentiment* no significa una inmersión del yo en sí mismo y, por lo tanto, un giro, en este sentido, subjetivo. Es verdad que no parte simplemente de la consideración y del análisis de las obras de arte, sino que abarca, de primeras, la acción que ejercen y trata de determinar por ella la genuina naturaleza del arte. En este análisis de la impresión estética, el yo y el objeto se presentan como factores igualmente necesarios y legítimos. La determinación más precisa de esta relación causal y de la participación que en ella corresponde al "sujeto" y al "objeto", no puede fijarse de antemano por consideraciones puramente abstractas, pues sólo de la experiencia podremos obtener la inteligencia de esta conexión. Es Dubos quien, por primera vez, señala claramente a la *introspección* como principio peculiar de lo estético y la defiende como el verdadero origen de todo conocimiento seguro frente a los demás métodos puramente lógicos. No es posible conocer la naturaleza de lo estético por puros conceptos, y, en este dominio, el teórico no tiene otro medio para comunicar sus conocimientos y convencer a los demás que apelar a su propia experiencia interna. La impresión, a la que se enlaza toda formación conceptual estética, y a la que tiene que volver la mirada constantemente, no puede ser sustituida por ninguna deducción ni debe ser pospuesta por ella. *Je ne saurois espérer d'être approuvé* —dice Dubos al comienzo de su obra— *si je ne parviens point à faire reconnoître au lecteur dans mon livre ce qui se passe en lui-même, en un mot les mouvements les plus intimes de son coeur. On n'hésite guères à rejetter comme un miroir infidèle le miroir où l'on ne se reconnoît pas.*[19] Por eso, la estética no se presenta ahora con su código en la mano delante del artista, ni pretende establecer reglas universales para el espectador, no quie-

[18] Cf. Baeumler, *ob. cit.*, p. 53.

[19] Dubos, *Réflexions critiques sur la Poésie et la Peinture*, Première partie, sec. 1.

re ser otra cosa que el espejo en que se miren los dos y donde se reconozcan a sí mismos, sus experiencias y vivencias fundamentales. Toda la educación y todo el refinamiento del juicio estético no puede consistir en otra cosa que en tratar de *ver* cada vez más claramente estas vivencias, estas impresiones originales y en aprender a despojarlas de los añadidos arbitrarios y accidentales de la reflexión. Son rechazables toda doctrina y cavilación sobre conceptos estéticos que no sirvan a este fin; lo que no conserve el puro desembarazo de la impresión y aumente nuestra confianza en ella, falla el blanco esencial al que debe apuntar la estética. El gusto, en sentido propio, ni puede aprenderse ni puede educarse esencialmente con puras consideraciones teóricas; lo mismo que la impresión sensible, ni necesita ni es capaz de semejante educación. "Las emociones del corazón nacen de él en un movimiento anterior a toda reflexión. Nuestro corazón ha sido creado y formado para ellas. Su actividad se anticipa a todos los razonamientos, lo mismo que en la percepción sensible la actividad de los ojos y los oídos se le anticipan. Es tan raro encontrar hombres que hayan nacido sin este sentimiento, como son raros los ciegos de nacimiento; pero a los que han nacido sin él es difícil suministrárselo como a esos ciegos la vista... Se llora con una tragedia antes de discutir si el objeto representado por el poeta tiene en sí fuerza para conmovernos o si ha sido imitado excelentemente. El sentimiento es quien nos enseña a decidir antes de haber pensado en ninguna investigación sobre el particular... Si el mérito esencial de un poema o de un cuadro consistiera en su adecuación a las reglas fijadas de antemano por escrito, el mejor camino para juzgar su excelencia sería el de la discusión y el análisis. Pero el mérito principal de una poesía o de un cuadro consiste en que nos gusta, y todos los hombres saben, con ayuda del sentimiento interior, sin conocer las reglas, si las obras de arte alcanzan este fin".[20]

Al colocar Dubos al gusto, no en un lugar coordinado al del proceso lógico de secuencia y conclusión, sino inmediatamente en el mismo plano de los actos perceptivos, del ver y

20 Dubos, *ob. cit.*, t. II, sec. 23.

oír, del gustar y oler, inicia el camino que Hume recorrerá hasta el fin. La filosofía de Hume se orienta de modo explícito mucho menos por las cuestiones estéticas que por las gnoseológicas y psicológicas, éticas y filosófico-religiosas. Sin embargo, ocupa también un lugar importante dentro del campo de estos problemas y, en el aspecto metódico, su contribución ha sido original. Para Hume el frente de la lucha se ha desplazado. Los defensores de la estética sentimental, por muy enérgicamente que sostuvieran la pecularidad del sentimiento y su carácter inmediato, nunca podían ir tan lejos que atacaran al razonamiento como tal, que dudaran de la razón en su función genuina. Combatían por una *separación* de poderes y no por un debilitamiento de la razón. Ésta, como fuerza lógica de deducción, de secuencia causal en que descansan todos nuestros conocimientos de la realidad, quedó intacta. Precisamente en este punto realiza Hume un paso decisivo. Se atreve a llevar la batalla al terreno propio del enemigo y pretende mostrar que cuando el racionalismo contrasta su orgullo y su fuerza, se encuentra el punto más débil de su posición. Ya no es el sentimiento quien tiene que justificarse ante el tribunal de la razón, sino que es la razón la llamada a presentarse ante el foro de la sensibilidad, de la pura impresión, para que presente sus títulos. La sentencia reza que todo el poder que la razón se ha arrogado, es contradictorio y antinatural, un poder de usurpación. No sólo pierde su dominio soberano y universal, sino que, en su propio campo, en los dominios del conocimiento, tiene que renunciar a su soberanía y cederla a la "imaginación". Con esto se han cambiado los papeles en la discusión para fundamentar la estética. Mientras la imaginación tenía que luchar antes por su reconocimiento y por su igualdad de derechos, ahora se la declara fuerza fundamental del alma, soberana a la que deben someterse todas las demás fuerzas. Las consecuencias implicadas, para una elaboración de la estética, para una filosofía de lo bello, resaltan inmediatamente y han sido desarrolladas de modo expreso en el ensayo de Hume *Of the standard of taste*. Es cierto que la estética queda entregada al escepticismo si bajo él entendemos la

renuncia a normas universales y necesarias, con fuerza vinculatoria para todos los tiempos y para todos los sujetos. En ninguna parte se puede rebatir tan fácilmente la pretensión de semejante norma de verdad y necesidad como en su campo, porque la experiencia de todos los días nos enseña que no existe ninguna escala fija de valores estéticos ni ha existido nunca. De una época a otra, de un individuo a otro, cambia el patrón empleado en la estimación de lo bello, y es un empeño inútil pretender sacar de este ir y venir de opiniones algunas de ellas para convertirlas en modelo, marcándolas con el sello de la verdad y de la validez. Si tenemos que reconocer esta variabilidad y esta relatividad de los juicios del gusto, este reconocimiento no encierra para la estética el mismo peligro que parece encerrar para la lógica y para las ciencias puramente racionales. Porque éstas ni quieren ni pueden renunciar a una medida objetiva radicada en la naturaleza de las cosas. Pretenden conocer el objeto mismo, en su puro "ser en sí", tratan de describir sus determinaciones esenciales y ven amenazados sus frutos y su meta cuando el escepticismo les planta delante las limitaciones impuestas por siempre a semejante empeño. Por eso, en el dominio de las ciencias racionales el escepticismo es siempre un principio negativo y disolvente. Las cosas cambian cuando nos trasladamos a la esfera del sentimiento y de los puros *juicios de valor*. Todo juicio de valor, entendido en lo que es, no pretende ocuparse de la cosa misma y de su constitución absoluta; sino que expresa una determinada relación entre los objetos y nosotros mismos, que somos los sujetos impresionados, los que sienten y juzgan. Esta relación puede ser verdadera en cada caso, sin por eso ser rigurosamente la misma cada vez; porque la naturaleza y, con ello, la verdad de una relación, nunca depende de uno solo de los dos miembros, sino que, precisamente, surge del modo en que ambos se condicionan recíprocamente. El tener en cuenta al sujeto volitivo y valorador no es algo exterior con respecto al contenido y sentido del juicio de valor, sino que, por el contrario, sólo así se pueden determinar ese contenido y constituir este sentido. Una vez que nos demos cuenta de esto tendremos

que reconocer que al juicio puramente estético le corresponde una preferencia peculiar con respecto al juicio lógico, que no se debe a que *produzca* más que el juicio lógico, sino a que *pide* menos que él. Al oponerse a toda falsa generalización, al pretender hacer afirmaciones, no sobre los objetos en cuanto tales, sino sobre nuestra relación con ellos, puede alcanzar la adecuación que persiguen inútilmente las ciencias de lo objetivo. El sujeto singular nunca puede pretender erigirse en juez de las cosas; pero sí es el único juez posible y legítimo para dictaminar acerca de sus propios estados. El juicio estético, considerado en lo que es, no pretende otra cosa. Por eso, porque busca menos, puede alcanzar más. El entendimiento llega a errar porque el patrón no reside tan sólo en él, sino en la "naturaleza de las cosas", a las que apunta y las que, de alguna manera, quisiera acertar; pero el sentimiento no está expuesto a tales errores porque lo mismo el contenido que el patrón para medirlo los lleva en sí mismo, no están fuera. *All sentiment is right; because sentiment has a reference to nothing beyond itself, and is always real, wherever a man is conscious of it. But all determinations of the understanding are not right; because they have a reference to something beyond themselves, to wit, real matter of fact, and are not always conformable to that standard.* Entre mil juicios diferentes sobre un mismo contenido realobjetivo, sólo uno puede ser justo y verdadero; la única dificultad consiste en dar con él y garantizarlo. Por el contrario, mil sentimientos y valoraciones diferentes, que se refieren al mismo objeto, pueden ser todos certeros; ningún sentimiento pretende abarcar y señalar algo objetivo, sino expresar siempre cierta *conformity or relation* entre el objeto y los órganos y facultades de nuestro espíritu. Por eso podemos emitir un juicio, en cierto sentido objetivo, acerca de la belleza, pues se trata de algo, en definitiva, subjetivo, que no es una *cosa*, sino un *estado* nuestro. *Beauty is no quality in things themselves; it exists merely in the mind which contemplates them, and each mind perceives a different beauty.*[21]

21 Hume, "Of the standard of taste", *Essays Moral, Political and Literary*, ed. Green y Grose, Londres, 1898, p. 268.

De este modo parece extirparse el último resto de validez universal en el juicio estético, pero cuando Hume renuncia aquí, lo mismo que en el dominio lógico, a toda pretensión de *universalidad* teórica, no por eso pretende renunciar a toda *generalidad* práctica. Desde el punto de vista puramente conceptual hay que hacer constar que el sentimiento estético y la valoración estética, por lo mismo que ambos expresan algo referente sólo a la constitución del sujeto, sólo para éste y dentro de su esfera pueden tener validez. Si no es posible hablar de igualdad efectiva, de una identidad en el sentido lógico del vocablo, existe, sin embargo, una uniformidad empírica y ésta no permite que las diferencias de sentimiento y del juicio del gusto, inevitables y que se dan siempre, desconozcan cualquier clase de medida. Tal medida no nos la proporciona *a priori* la esencia de lo bello, pero sí, de manera puramente fáctica, la naturaleza de los hombres. Garantiza el que las oposiciones no se muevan entre términos indefinidos, sino que se mantengan dentro de los límites que impone la misma humanidad, no considerada como un concepto lógico universal o como un ideal ético-estético, sino como especie biológica. Si cada individuo discrepa de los demás, sin embargo, independientemente de esta discrepancia, también coincide con los demás; la misma variación tiene una amplitud determinada y una ley fija. De aquí resulta la *coincidencia relativa* de los juicios estéticos que podemos apreciar como fenómeno puramente fáctico. No se pueden establecer normas absolutas; pero, por otro lado, se nos muestra claramente una regularidad empírica y, en cierto modo, un término medio empírico. La diferencia, considerada abstractamente, es posible; pero *in concreto* resulta sin sentido. Quien pretendiera colocar en el mismo plano en cuanto a genio y estilo a Ogilby y Milton, a Bunyan y Addison, no podría ser rebatido con motivos puramente racionales; pero su juicio sería no menos extravagante que si pretendiera equiparar un estanque al océano y un hormiguero con el pico de Teide,[22] La igualdad a que pretende el gusto, en calidad de *sensus communis*, no se puede deducir ni demos-

22 Hume, *ob. cit.*, p. 269.

trar, pero resulta de los hechos y recibe, con ellos, un fundamento mejor y más fuerte que jamás le pudo aportar la mera especulación. Hasta resulta que, empíricamente, la igualdad fáctica del juicio en el dominio del gusto se puede obtener con más rapidez y seguridad que en el dominio del conocimiento racional, puramente filosófico. Por lo que se refiere a los sistemas filosóficos, cada uno sirve para su tiempo, y pronto pierde su brillo y es extirpado por el orto de otro astro. Las grandes obras clásicas de arte resisten la prueba del tiempo mucho mejor. Aunque también se hallan vinculadas a su época y parecen comprensibles tan sólo partiendo de las especiales condiciones espirituales de la misma, se muestra, sin embargo, que esta su condicionalidad no pone límite alguno a su eficacia. Trasponen distancias de siglos y se convierten en los testimonios más seguros del hecho de que si bien el pensamiento de la humanidad cambia, su sentimiento y con él su facultad de impresionabilidad estética permanecen en el fondo iguales. La pretendida verdad objetiva, que residiría en las obras de los antiguos pensadores, se ha esfumado, pero el encanto con que nos atrae la poesía antigua se conserva intacto y ninguna mengua ha sufrido la fuerza con que se apodera de nosotros, sujetos impresionables y sensibles. *Aristotle and Plato, and Epicurus, and Descartes may successively yield to each other: but Terence and Virgil maintain an universal, undisputed empire over the minds of men. The abstract philosophy of Cicero has lost its credit: the vehemence of his oratory is still the object of our admiration.*[23]

Con esto se admite, por lo menos, un cierto *mínimo* de validez estética universal, pero no se contentaban con este poco los pensadores de tono empirista del siglo XVIII. Si reconocen la experiencia como fuente del juicio estético, tratan también de colocarla sobre un terreno más firme y de destacar de ella algún sentido objetivo determinado. De este modo no hacen sino desplazar el problema; porque el estudio ya no podrá permanecer en los fenómenos estáticos y en su pura descripción, sino que tratará de llegar a las raíces de los

23 *Ob. cit.*, p. 280.

fenómenos, tratará de descubrir su *fundamentum in re.* Pero ¿dónde buscar y encontrar con mayor seguridad este fundamento, mejor que anclando la belleza en la "adecuación" y mostrando que no es otra cosa que una expresión velada de semejante adecuación? Ha sido otra vez Diderot quien ha hecho valer plenamente este motivo en su teoría estética. El gusto es para él a la vez subjetivo y objetivo; subjetivo, porque no tiene otra base que el sentimiento individual; objetivo, porque este sentimiento no es sino resultado de cientos de experiencias individuales. En su pura facticidad, en su pura presencia, es algo indefinible e infundable, un *je ne sais quoi;* pero podemos alcanzar un saber indirecto de este incognoscible si referimos su presencia actual a su pasado. En cada juicio del gusto se reúne todo un número de experiencias anteriores. No es posible reducirlo a consideraciones especulativas o a un puro instinto, porque un instinto de lo bello no sería otra cosa que una *qualitas occulta,* cuya adopción en psicología sería estéril como en la teoría natural y, por lo mismo, debería prohibirse. Evitamos ambos peligros si encontramos una explicación empírica de este supuesto instinto, si lo explicamos como algo mediado y que ha llegado a ser, no como algo preestablecido y primordial. Recibimos innumerables impresiones desde el momento en que abrimos nuestros ojos a la luz, cada una acompañada de un determinado sentimiento o juicio de valor, de una aceptación o repulsa. Al almacenarse estas observaciones y experiencias en nuestra memoria, al fundirse entre sí y constituirse en una nueva expresión de conjuntos, resulta lo que denominamos "sentimiento de lo bello", que es irracional en el sentido de que en la pura vivencia ha desaparecido el recuerdo de las experiencias anteriores y que, por tanto, la actualidad de esta vivencia no puede darnos el saber acerca de su origen, de su procedencia genética.[24] Para Diderot este origen constituye, si no un fenómeno directamente mostra-

[24] Cf. las cartas de Diderot a Sofía Volland, del 2 de septiembre de 1762 y del 4 de octubre de 1767; sobre la estética de Diderot, *vid.* especialmente la nueva y amplia exposición de Folkierski, *Entre le Classicisme et le Romantisme, Étude sur l'Esthétique et les Esthéticiens du xviiie siècle.* París, 1925, pp. 355*ss.*

ble, sí, por lo menos, un postulado que se deriva de las premisas generales del empirismo. *Qu'est-ce donc que le goût? Une facilité acquise para des expériences réitérées, à saisir le vrai ou le bon, avec la circonstance qui le rend beau et d'en être promptement et vivement touché.*[25] Ya el sentido literal de esta explicación nos indica que Diderot, en su empeño por ofrecer una aclaración puramente empírica de lo bello, corre el riesgo de borrar su específica peculiaridad y está a punto de convertirlo en lo física o moralmente perfecto, en lo objetivamente adecuado. "Miguel Angel da a la Basílica de San Pedro de Roma la forma más bella que encuentra. El geómetra La Hire, impresionado por la belleza de esta forma, traza su diseño y encuentra que es el de la curva de máxima resistencia. ¿Qué es lo que inspiró a Miguel Angel esta curva entre mil otras que podía haber escogido? Tan sólo la experiencia de todos los días. Lo mismo al sencillo carpintero que al sublime Euler le indica el ángulo que le hace falta para contener mediante una viga un muro que amenaza derrumbarse; le ha enseñado a dar a las aspas de los molinos la inclinación más favorable a su movimiento de rotación; a menudo incluye en su cálculo sutil elementos que ningún geómetra de la Academia pudiera haber encontrado mejor."[26] Con esta explicación práctico-empírica peligra, no sólo que lo bello sea referido por su origen a la *expérience journalière,* sino que quede también retenido en esa esfera; y así Diderot no ve la belleza del cuerpo humano más que en el hecho de estar constituido de tal forma que cumple con sus funciones vitales más importantes. *Le bel homme est celui que la nature a formé pour remplir le plus aisément qu'il est possible les deux grandes fonctions: la conservation de l'individu, qui s'étend à beaucoup de choses, et la propagation de l'espèce quis s'étend à une.*[27] Vemos cómo este empirismo no supera realmente el peligro que quería dominar ni le es posible evitar el escollo en que la estética racionalista amenazaba naufragio. Cuando, además de describir la belleza, quiere

[25] Diderot, *Essai sur la peinture,* Chap. VII, Oeuvr. (Assézat) X, 519.
[26] Diderot, *ob. cit.*, x, p. 519.
[27] Para más detalles sobre el "utilitarismo" estético de Diderot, *vid.*, Folkierski, *ob. cit.*, pp. 38gss.

fundamentarla, no puede conseguirlo sino apoyándola en lo verdadero y considerándola como una forma velada de esto último. Sólo que la norma de la verdad se desplaza ahora, porque su contenido no se funda ya en principios *a priori*, universales y necesarios, sino en experiencias prácticas, en lo cotidiano y útil; pero con estos dos criterios no se acierta con el sentido y valor peculiares de lo bello, porque esos criterios pertenecen a planos distintos que aquel en que se desenvuelve el fenómeno de la belleza. Así como en la estética clásica triunfa la "razón", así en la estética empirista el triunfo corresponde al "entendimiento". En la teoría se reconoce a la imaginación como una facultad autónoma, como una fuerza especial del ánimo y hasta se trata de mostrar su carácter de facultad nuclear, como una de las raíces psicológicas de toda actividad puramente teórica. Pero con esta aparente exaltación de la imaginación se le presenta, por otro lado, el peligro de la nivelación, porque al penetrar de este modo en la esfera teórica para someterla, se confunde con ella. La autonomía efectiva de lo bello y la autarquía de la imaginación habría que ganarlas, pues, por otro camino. El impulso intelectual necesario para este empeño le estaba negado tanto al racionalismo estético como al empirismo. Podía partir tan sólo dé un pensador que no pretendiera desarticular teóricamente lo bello para convertirlo en reglas, ni describirlo psicológicamente para explicarlo genéticamente, sino que lo viviera en su pura *intuición* y fuera sobrecogido por ello. En el siglo XVIII este pensador es Shaftesbury y, por eso, su teoría será la primera en ofrecer y cimentar una filosofía verdaderamente amplia e independiente de lo bello.

4

La estética de la intuición y el problema del genio

La estética inglesa del siglo XVIII no siguió al clasicismo francés ni tampoco a Hume. Es cierto que no se puede desconocer la influencia constante de ambas corrientes en el

planteamiento del problema y en su desarrollo. No sólo la literatura inglesa del siglo XVIII sino también la teoría estética orienta su mirada hacia el gran modelo de la tragedia clásica francesa y ese modelo la determina en muchos detalles. En lo que respecta al movimiento empirista, le era tanto más difícil sustraerse a él por lo mismo que sus motivos esenciales estaban ya contenidos en los primeros planteamientos del problema estético. Por todas partes, este problema se vio desde puntos de vista psicológicos y se trató a este tenor. Gracias a Locke, Berkeley y Hume la victoria del empirismo riguroso parecía asegurada; no se trataba, pues, de discutir sus principios sino de darles el mayor alcance posible, de ir aplicándolos a nuevos dominios y a fenómenos cada vez más complicados de la vida psíquica.

Si la estética inglesa, sin embargo, se ha podido sustraer a los carriles del empirismo y a su planteamiento peculiar del problema, lo debe a la circunstancia de haberse puesto en contacto inmediato y haberse nutrido constantemente con una doctrina filosófica que no había sido elaborada bajo el dominio del pensamiento empirista. Los jefes de la estética inglesa en el siglo XVIII vuelven a Shaftesbury y se sienten discípulos y continuadores suyos; pero Shaftesbury no ha construido su imagen del mundo según un modelo cualquiera tomado directamente de su propia época. Ha sido alumno y discípulo de Locke, pero de él no ha recibido más que algunos contenidos, mientras la forma de su espíritu y de su doctrina le son peculiarísimos. No se siente emparentado a la filosofía de su época, sino que busca en la historia modelos más antiguos. Basta hojear el diario filosófico de Shaftesbury para darse cuenta de la distancia que mantiene con su tiempo; apenas si encontramos un eco de los problemas que animan a éste, de las decisiones intelectuales y prácticas ante las que se halla colocado. Esquiva las cuestiones urgentes y busca en su lugar el contacto directo con el Renacimiento y con el pensamiento antiguo. Shaftesbury mantiene en su diario diálogos directos con los renacentistas, con Platón y Aristóteles, con Plotino, Séneca, Marco Aurelio y Epicteto. Nada le es más contrario que ofrecer la filosofía

en forma de sistema de conceptos lógicos o en un cuerpo menos rígido de doctrinas científicas sueltas. Trata de resucitar el ideal original de la filosofía, la *doctrina de la sabiduría.* Por este camino, y no por el de la especulación abstracta o el de la observación empírica, se acerca Shaftesbury a los problemas de la estética. Para él constituían problemas de la vida mucho antes de haberse convertido en puros problemas teóricos. No ve la estética, no digamos exclusiva pero ni siquiera preferentemente desde la obra de arte, sino que se adentra en su indagación para encontrar la respuesta a la cuestión acerca de la verdadera conformación de la vida, de la ley a que debe someterse la construcción del *cosmos interno,* personal y espiritual. La filosofía entendida como doctrina de la sabiduría queda imperfecta si no se sume en la doctrina de lo bello, encontrando en ella su concreta plenitud. La auténtica verdad no puede darse sin belleza ni ésta sin aquélla y el principio medular de la filosofía y la estética de Shaftesbury, *all beauty is true,* se destaca así a plena luz. Literalmente, esta proposición en nada se diferencia de la exigencia de objetividad que defiende la estética clásica francesa y hasta parece que no se trata sino de una transcripción y versión de la tesis de Boileau *rien ne vaut que le vrai.* Sin embargo, la similitud es pura apariencia porque en uno y otro caso la misma palabra expresa un pensamiento muy distinto. Cuando Shaftesbury equipara la belleza a la verdad no entiende a la última en el sentido de la totalidad de conocimientos teóricos, de proposiciones y juicios que pueden ser reducidos a reglas lógicas fijas, a conceptos y principios fundamentales. Para él, la verdad es más bien la íntima conexión de sentido del universo, que no puede conocerse con puros conceptos ni tampoco captar inductivamente mediante la acumulación de experiencias, sino que tan sólo se puede *revivir* inmediatamente y comprender *intuitivamente.* Esta forma de reviviscencia y de comprensión íntima la encontramos en el fenómeno de lo bello. En él desaparece la barrera entre el *mundo interior* y el *mundo exterior,* y se nos muestra que es una misma ley omnicomprensiva la que abarca a los dos y la que cada uno de ellos a su manera, expresa.

La medida interior, *interior numbers,* que encontramos en toda manifestación de lo bello, nos descubre, a la vez, el secreto de la naturaleza y del mundo físico, que sólo en apariencia es exterior, algo como cosa dada, efectuada. La verdad más honda del mundo exterior consiste en que también en él vive un principio de acción, y todas sus criaturas lo contienen e irradian en grados diferentes. Encontramos este tipo de reflexión, que no depende de mediaciones lógicas, sino que nos muestra lo interior y lo exterior en una trabazón inextricable, en la contemplación de lo bello. Toda belleza se basa en la verdad y se reduce a ella; pero, por otra parte, en ningún otro lugar se nos puede ofrecer o revelar el sentido concreto pleno de la verdad más que en la belleza. Así Shaftesbury vierte la exigencia estoica ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν de lo ético a lo estético. La armonía más pura entre sí mismo y el mundo la logra el hombre en la atmósfera de lo bello. Porque aquí no sólo comprende sino que experimenta y sabe que es una misma protoforma en la que descansa todo orden y regularidad; que es un mismo todo el que se expresa inmediatamente tanto en sí mismo como en cada ser singular. La verdad del cosmos parece traslucirse en el fenómeno de la belleza, rompe con su silencio y habla un lenguaje en que revela por completo su sentido, su verdadero logos.

Con esta concepción la estética cambia totalmente el terreno en que se apoyaba con el sistema clásico y con la teoría empirista. Nos hallamos en un momento de viraje en su desarrollo, en un punto en que los espíritus y los problemas tienen que separarse. Es cierto que esta separación no se produce inmediatamente con todo rigor, ni una vez producida se mantiene con toda su fuerza. En los continuadores de Shaftesbury, Hutcheson, Ferguson, Home, no se conservan en toda su pureza los motivos originales, pues se mezclan con pensamientos procedentes de otras fuentes y muchas veces se acomodan sin querer a ellos, pero hubo un motivo que mantuvo su fuerza en medio de este debilitamiento y de esta mezcla ecléctica. Con la teoría de Shaftesbury se desplazó el punto candente de la problemática estética. La preocupación de la estética clásica se dirigía en primer lugar a la obra de arte,

que se trataba como una obra de la naturaleza y se procuraba conocer con recursos análogos. Buscaba esa estética una definición de la obra de arte que pudiera equipararse a la definición lógica, determinar específicamente la particularidad de cada caso señalando el género próximo y la diferencia específica. En el esfuerzo por conseguir una determinación de este tipo, surgió la teoría de la invariabilidad de los géneros y de las reglas objetivas rigurosas a que está sometido cada uno. La estética empirista se distingue de la clásica no sólo por su método, sino también por su objeto; no se interesa directamente por las obras de arte, por su clasificación y su ordenación, sino mucho más por el *sujeto* artístico cuyo estado quiere conocer y describir valiéndose de sus recursos. Lo que atrae la atención no es la forma de la obra sino la totalidad del proceso psíquico en que se verifica la vivencia de la obra de arte y su apropiación íntima. Había que patentizar este proceso hasta en sus más finos detalles y reducirlo hasta los últimos elementos. Por el contrario, cuestiones de esta índole, aunque no las rechace expresamente, nunca están para Shaftesbury en el centro de su interés filosófico. Ni le importa capitalmente el orden y articulación de las obras de arte ni tampoco la explicación de los procesos psicológicos que se desenvuelven en el espectador; no busca la formación lógica de conceptos ni la descripción psicológica. Lo bello significa para él una revelación muy distinta; surge de fundamentos completamente diferentes y refiere a una meta, por principio, diversa. En la contemplación de lo bello se verifica en el hombre el tránsito del mundo de lo creado al mundo creador; del universo como totalidad de lo real objetivo, de las cosas efectuadas, al universo de las fuerzas efectuantes que lo han conformado y que lo mantienen íntimamente en su unidad. Esta visión no se logra con el puro análisis de la obra de arte ni sumiéndose en el proceso reproductivo que se efectúa en el sujeto receptor al contemplarla y gozarla. Con todo, no pasamos de la periferia de lo bello, lejos de llegar al centro. No se puede buscar este centro en la recepción y gozo sino en la creación y formación. La mera recepción es insuficiente e impotente pues no nos conduce a la espontaneidad, al

manantial verdadero de lo bello. Si hemos tropezado con esta fuente, tendremos verificada la única síntesis posible, no sólo entre sujeto y objeto, entre el yo y el mundo, sino entre el hombre y Dios. La oposición entre Dios y el hombre desaparece si pensamos al hombre, no sólo por su existencia de criatura sino por la fuerza íntima, radical y formadora que le es propia, si le estudiamos como creador. El rostro verdadero se descubre no cuando el hombre se demora en el ámbito de lo creado, de lo empíricamente real, y trata de copiar su orden y su perfil, sino en aquel boceto interior que está en la base de toda obra de arte auténtica. Aquí es donde se le descubre al hombre por primera vez su verdadera y prometeica naturaleza; se convierte en el "segundo creador bajo Júpiter".[28] El camino para el estudio y la captación del "ser divino" lleva necesariamente a través de esta mediación. Al artista, que saca de sí constantemente un mundo en pequeño y lo coloca delante de sí en su concreción objetiva, se le convierte por primera vez el universo en algo comprensible, como producto de las mismas fuerzas que él experimenta en su interior. Para él, cada ser singular no es sino un símbolo y jeroglífico de lo divino: lee "el alma del artista en su Apolo".[29]

Tenemos, junto al razonamiento y a la experiencia, una tercera fuerza fundamental que, al entender de Shaftesbury, supera a todas las demás y nos permite descubrir la verdadera profundidad de lo estético. Ni el pensamiento discursivo, que deambula lentamente de un concepto a otro, ni la observación aguda y paciente de los fenómenos particulares, nos llevan a estas profundidades, que no son accesibles sino a un entendimiento intuitivo, que no va de lo singular a lo total, sino del todo a los detalles. La idea de semejante entendimiento intuitivo, el *intellectus archetypus,* la ha recogido Shaftesbury de su modelo filosófico, de la doctrina de Plotino de lo "bello inteligible". Pero emplea esta idea con un nuevo sentido y le da una tendencia que no poseía en Plotino ni en Platón. Mediante ella se enerva el reproche más fuerte

[28] Cf. antes pp. 103*ss.*

[29] Cf. la exposición de las ideas fundamentales de Shaftesbury en Schiller, *Philosophische Briefe*; Werke (Cottasche Saekular-Ausgabe) XI, p. 118.

que Platón hacía al arte y por el que le despojó de derechos en el mundo filosófico. El arte en modo alguno es μίμησις en el sentido de que se demore en el aspecto exterior de las cosas, en su mera apariencia, y trate de copiarla con la mayor fidelidad; su forma de imitación pertenece a otra esfera y, en cierto grado, a otra dimensión, porque no constituye el producto sino el acto de la producción, no lo resultante sino su resultar. La esencia y el secreto del *genio* reside en su capacidad de plantarse directamente en este puro devenir y participar en su intuición. Así comienza a convertirse el problema del genio en el problema fundamental de la estética. Ni el análisis lógico ni la observación empírica podían llevarnos a este problema, pues sólo una estética de la intuición podía dotarle de su contenido propio y de su peso pleno. Tenemos que guardarnos muy bien de tratar de derivar el desarrollo de la idea de la pura historia de la palabra. Shaftesbury no ha creado la palabra "genio", pues la emplea como término conocido y de largo tiempo familiar a la estética, pero es el primero que no se contenta con emplearlo, sino que lo depura de la incertidumbre y multivocidad que le inhería, que le dota de su sentido preciso y específicamente filosófico. En la estética clásica se subraya en el concepto del genio, ante todo, su parentesco con el de *ingenium*, que se equipara con el de razón, como fuerza determinante de lo espiritual; es la suprema sublimación de la razón, la concentración de todas sus capacidades y facultades: *le génie est la raison sublime.*[30] El desarrollo de la teoría, que realiza Bouhours y que nos lleva a una nueva dirección radical de la estética, a la *délicatesse*, trata de vencer esa unilateralidad. No ve ya en el genio la simple potenciación y la prolongación rectilínea del *bon sens*, sino que le exige una aportación nueva y esencialmente complicada. Su fuerza no consistirá tanto en captar la verdad sencilla de las cosas y expresarla con la mayor precisión y simplicidad posibles, como en descubrir conexiones disimuladas y escondidas. La idea "genial" (*pensée ingénieuse*) es la que abandona los carriles de lo cotidiano y habitual, que nos lleva a una visión sorpren-

30 Cf. antes p. 311.

dente de las cosas y que se complace en expresiones "inadecuadas", en lo metafórico y figurado.[31] Con esto el genio sigue en los dominios de lo puramente espiritual, de lo "ingenioso"; todo el peso recae ahora en la firmeza, agudeza y agilidad del espíritu, como lo expresa la idea de *délicatesse.* De ambas concepciones se halla igualmente distanciado Shaftesbury, porque con clara penetración y fortísima conciencia destaca el concepto del genio del círculo de la pura sensibilidad y del puro juicio, de la *justesse,* del *sentiment,* de la *délicatesse,* para adentrarlo en el campo de las fuerzas propiamente productivas, formadoras y creadoras. Shaftesbury ha procurado con esto, por primera vez, un centro filosófico firme para el desarrollo posterior del problema del genio, lo ha orientado en una dirección básica que, más tarde, a pesar de todas las vacilaciones de la explicación filosófico-popular y psicológico-popular, será fijada de una manera clara y segura por los verdaderos fundadores de la estética sistemática. De aquí el camino nos lleva directamente al problema de la historia espiritual alemana del siglo XVIII, a la *Dramaturgia de Hamburgo* de Lessing y a la *Crítica del juicio* de Kant.[32]

[31] Cf. antes pp. 330ss.

[32] En el estudio detallado y cuidadoso que hizo Alfr. Baeumler sobre los orígenes de la *Crítica del juicio,* sorprende que este punto haya sido descuidado casi por completo: la doctrina de Shaftesbury queda completamente postergada y en ninguna parte se reconoce y aprecia su importancia decisiva. Esto ha de traer como consecuencia que las perspectivas históricas y las apreciaciones sistemáticas se desplacen, para Baeumler, de modo singular. Baeumler no sólo defiende en general la tesis de que la estética alemana del siglo XVIII se orienta más bien hacia Francia que hacia Inglaterra, sino que trata de demostrar la validez de esta tesis también para aquel movimiento espiritual que culmina en los conceptos de Lessing y Kant sobre el genio. "Mucho antes de que se hiciera sentir más profundamente en Alemania la influencia inglesa, así recalca Baeumler, fue ya popular en la escuela de Wolff el concepto del genio. Si en ello la influencia extranjera desempeñó un papel, procedió de Francia y no de Inglaterra. El libro de Helvétius, *De l'esprit* (1759) fue una de las obras más leídas y citadas en la segunda mitad del siglo. En él se halló la definición: 'el espíritu es la facultad de producción creadora de nuestros pensamientos', y la frase: 'el genio supone siempre la invención'. (*Ob. cit.,* p. 162). Pero si fuere verdad que de la obra de Helvétius hubiese partido esta influencia histórica, ello habría de considerarse, en el sentido sistemático, casi como un milagro. Porque si no atendemos solamente al simple sentido literal de la explicación de Helvétius sobre el

La teoría de Shaftesbury acerca de la espontaneidad de la creación artística nunca hubiera influido en la medida en que realmente lo hizo si, precisamente en este punto, el desarrollo intelectual teórico que tiene lugar en él no hubiese sido completado y reforzado por otro movimiento espiritual. Siempre que en la literatura del siglo XVIII se trata el problema del genio y se intenta determinar la relación que aquél guarda con las reglas, la marcha intelectual abstracta se orienta en seguida hacia lo concreto. Dos hombres. Shakespeare y Milton, se encaran con nosotros y constituyen, por decirlo así, el eje fijo en torno al cual se mueve la

concepto de genio, sino que tenemos presente el sentido del conjunto de su obra, resulta que la doctrina del "espíritu" de Helvétius aparece absolutamente contrapuesta a las premisas lógicas e histórico-espirituales que inspiran el tema del genio. La obra de Helvétius se orienta completamente en un sentido sensualista; y exagera la tesis sensualista hasta afirmar que la suposición de fuerzas espirituales "superiores", que sobrepasen el marco de la sensación, se basa en una mera ilusión, en un autoengaño de la razón. Todas esas supuestas fuerzas superiores se disipan radicalmente, se reducen a la mera sensación, al elemento primordial de todo lo anímico. Ningún escritor del siglo XVIII ha ido más lejos que Helvétius en esta nivelación sensualista que cancela toda verdadera espontaneidad del pensamiento y toda independencia de la voluntad; y éste es justamente el punto del que arranca, incluso en Francia y en el círculo de sus amigos más próximos, la oposición contra su obra. Aún más incomprensible sería que esta obra hubiese influido sobre el movimiento alemán y lo hubiese determinado de un modo más fuerte que los patrones ingleses. Porque este movimiento sólo pudo desarrollarse y hacer sitio a sus ideas fundamentales por el hecho de haber roto con todas las ideas capitales en que se basa la obra de Helvétius. Es verdad que Helvétius explica el genio por la facultad de *invention*, pero acentúa reiteradamente que no existe en el hombre una auténtica invención verdaderamente espontánea y primordial, sino que todo lo que llamamos invención, consiste en una mera combinación, en la elección y el hábil enlace de elementos dados. Tal enlace produce la apariencia de algo nuevo; pero algo esencialmente nuevo no puede nacer de ello, ya que todo lo que se engendra de este modo no es sino un disfraz, una metamorfosis de lo dado en la sensación *(vid.* arriba pp. 42*s.).* Como vemos, es ésta la oposición más aguda y la exacta contrapartida de todas las ideas que defiende el movimiento alemán preocupado con el tema del genio, así como de todas las pretensiones que éste quiere hacer valer. Ningún camino conduce de Helvétius a la idea de la "heautonomía de lo bello"; pero, en cambio, se encuentran en las doctrinas de Shaftesbury sobre el "entusiasmo", la "complacencia desinteresada" y el genio en el hombre, emparentado con el "genio del mundo" y a su altura, los primeros gérmenes de una nueva concepción fundamental que encontró su desarrollo y su fundamento sistemático en Lessing, Herder y Kant.

explicación teórica del problema del genio. Se trata de comprender la esencia profunda y auténtica de la genialidad en estos dos grandes ejemplos; en ellos se verifica lo que la teoría había descrito como meramente posible. En la obra de Young *Ideas sobre las obras originales* es donde vemos más claramente esta apelación a Shakespeare y a Milton y la orientación espiritual que inspiran. El estudio de las tragedias de Shakespeare y su admiración por el *Paraíso perdido,* le convencen de que la creación del genio poético no se puede describir y mucho menos agotar con los criterios puramente intelectuales, con los patrones de la razón calculadora. El genio se halla tan distante de esta razón como el mago del maestro de obras. En estas palabras de Young tenemos caracterizada toda su doctrina. Posee el sentimiento profundo por la magia encerrada en toda obra de arte grande y es este sentimiento el que su teoría trata de aderezar en palabras y cambiarlo en conocimiento conceptual. La magia de la poesía no necesita de la mediación racional ni siquiera la tolera, por su verdadera fuerza está fundada en su inmediatez. Shakespeare no tenía ninguna formación académica, pero sí dos libros constantemente abiertos, y en ellos supo leer como nadie: el libro de la naturaleza y el de los hombres.[33] La fuerza radical a que deben su origen las tragedias de Shakespeare parecía enervada desde hacía tiempo en el drama inglés del siglo XVIII y el hálito vivo que insufló al drama se había extinguido; pero la teoría tratar de conjurar las grandes sombras y de hacerlas hablar, porque está convencida que no se podrá dar con la verdadera sustancia de lo bello si no es sumergiéndose en las verdaderas obras originales y no a través de los imitadores y epígonos, pues sólo ellas poseen fuerza mágica, y no hablan tan sólo a nuestro entendimiento y a nuestro gusto, sino que son capaces de desatar en nuestra alma la tormenta de las pasiones y también de apaciguarla.

Hutcheson, en su *Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue* (1726) ha sido, más que nadie, quien

[33] Young, *Gedanken über die Originalwerke* (ed. alem., Leipzig, 1760); para más detalles sobre la doctrina de Young, véase H. von Stein, *ob. cit.*, pp. 136ss.

ha elaborado pacientemente y ha aclarado y explicado metódicamente las ideas estéticas lanzadas por Shaftesbury en su estilo rapsódico. A través de esta obra las ideas de Shaftesbury han penetrado en el mundo intelectual de la época, pero es verdad que en este medio no han conservado su sentido más auténtico y profundo, porque con Hutcheson comienzan a confundirse de nuevo las fronteras entre "receptividad" y "espontaneidad", entre "sensibilidad" y "intuición", que Shaftesbury había trazado con tanto rigor. Ya la misma expresión escogida para designar la naturaleza de lo bello es característica a este respecto; no encuentra mejor semejanza para la inmediatez con que captamos lo bello que la de la percepción sensible. Existe un sentido de lo bello que le es peculiar, que no puede ser definido ni reducido a otra cosa, del mismo modo que el ojo es el sentido específico para la percepción de los colores y el oído para la de los sonidos. A quien no lo posee no se le podrá conducir a él indirectamente ni podrá demostrársele, lo mismo que no se puede demostrar la existencia de colores y sonidos más que por su efectiva percepción.[34] El hecho de que Hutcheson vincule el sentimiento de lo bello, de la armonía y regularidad a un "sentido interno" diverso de los externos y, frente a ellos, algo peculiar e independiente, no puede engañarnos acerca del nivelamiento y difuminación que empiezan a padecer las ideas de Shaftesbury. Ahora el genio puede ser reconocido por el mero don de la "receptividad" y equiparado con el "buen gusto"; pero como por otra parte Hutcheson se mantiene firme en los supuestos fundamentales de Shaftesbury, se ve colocado con su teoría del sexto sentido ante un grave dilema metódico. Heinrich von Stein, en su *Entstehung der neuen Esthetik*, ha dicho de la doctrina de Hutcheson que padece de la contradicción, por decirlo así, de un "sentido *a priori*", porque basa lo bello en la sensibilidad mientras que, por otra parte, rechaza toda derivación empírica y se mantiene la validez universal de esta sensibilidad. La objeción recae más sobre la expresión que Hutcheson da a su pensamiento que sobre el contenido del mismo:

[34] Cf. Hutcheson, *ob. cit.*, sec. 12, etc.

aquélla es insuficiente y hasta contradictoria en cuanto trata de revestir una intuición recogida de la estética intuicionista de Shaftesbury con el lenguaje del empirismo. Lo que caracteriza al concepto de "intuición estética" de Shaftesbury es que rechaza el dilema entre razón y experiencia, entre *a priori* y *a posteriori*. La intuición de lo bello nos señala el camino para superar el esquemático contraste que domina a la teoría del conocimiento del siglo XVIII; debe colocar al espíritu en un nuevo plano desde donde impere sobre esta oposición. Para Shaftesbury lo bello no es ni una idea innata, en el sentido de Descartes, ni un concepto derivado y abstraído de la experiencia en el sentido de Locke. Es autónomo y original, congénito y necesario, en el sentido que no es un mero accidente sino que pertenece a la sustancia misma del espíritu y le expresa en manera peculiar. Lo bello no es ningún contenido que se pueda adquirir por la experiencia y tampoco una representación que el espíritu posee desde un principio como moneda acuñada, sino más bien es una dirección específica, una energía pura y una función primordial del espíritu.

De este modo Shaftesbury, tanto en su concepción del arte como de la naturaleza representa una visión exclusivamente dinámica. A este dinamismo hay que separarlo con rigor de otras concepciones en apariencia conexas. A primera vista la proximidad parece muy grande entre Shaftesbury y Dubos, porque las *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* del segundo no pretenden otra cosa que fundar y desarrollar por completo la proposición de que el valor y el encanto de lo bello consisten en la vivificación y potencialidad de las fuerzas anímicas, pero como Dubos considera esta "excitabilidad" estética desde el punto de vista del espectador y no del artista, y medita sobre la actividad del espectador y no del creador, se le cambian todos los criterios y valores con relación a Shaftesbury. Ambos coinciden en lo negativo, pero no en lo positivo de sus tesis; coinciden en lo que rechazan, no en lo que afirman. Atacan todos los intentos de reducir lo bello a reglas rigurosas y fijadas para siempre; reconocen al genio el derecho y la fuerza de romper

todas estas leyes y de establecer nuevas por su propia soberanía. También atacan toda pretensión de captar la esencia de lo bello por puro razonamiento, por determinación conceptual discursiva y por análisis conceptual. Hablan de un conocimiento inmediato, pero la fuente del mismo es diferente en uno y otro. Para Shaftesbury reside en el proceso del puro plasmar, mientras que para Dubos hay que buscarla en el campo de ciertos modos, no derivados, de la receptividad y de la comprensión. Todo goce estético debe su origen a ciertas reacciones provocadas en el ánimo del espectador cuando contempla la obra de arte; se siente arrebatado por la obra, arrastrado en su movimiento. Cuanto más fuerte sea este movimiento y cuanto más intensamente lo sintamos, tanto más plenamente habrá alcanzado su fin el artista. Al buscar Dubos de este modo el movimiento por el movimiento mismo, convierte a la *intensidad* de la excitación que la obra de arte produce en nosotros casi en patrón único de lo estético. Se posponen la cualidad, la naturaleza peculiar de lo estético y hasta parece que pierden toda importancia. Es muy característico que, al comienzo de su obra, al tratar de fundamentar su principio de que el espíritu posee también sus necesidades, como el cuerpo, y que el impulso máximo en él es el de movimiento, la necesidad de mantenerse en movimiento constante, no nos refiere en primer lugar a fenómenos puramente artísticos, sino que toma este principio en un sentido más amplio. No repara en comparar la impresión que recibimos al contemplar un cuadro o al escuchar un drama, a esas otras impresiones que experimentamos al presenciar la ejecución de un criminal, la lucha de los gladiadores o las corridas de toros. En uno como en otro caso un mismo impulso mueve al hombre: no sólo soporta el aspecto del mayor sufrimiento sino que lo busca, porque mediante él se libra de la pesada carga de la inactividad. *L'ennui qui suit bientôt l'inaction de l'âme est un mal si douloureux pour l'homme qu'il entreprend souvent les travaux les plus pénibles, afin de s'epargner la peine d'en être tourmenté... Ainsi nous courons para instinct après les objets qui peuvent exciter nos passions, quoique ces objets*

fassent sur nous des impressions qui nous coûtent souvent de nuits inquiètes et des jours douloureux: mais les hommes en général souffrent encore plus à vivre sans passions, que les passions ne les font suffrir.[35]

Como vemos, la dinámica que interesa a Dubos y por medio de la cual interesa comprender la naturaleza y la acción de la obra de arte no es, como en Shaftesbury, la del puro plasmar, sino la del padecer y la de las pasiones. No desarrolla, como éste, una estética intuitiva que se plantea en el centro del proceso artístico y trata de mostrarnos su peculiaridad, sus reglas y medidas internas, sino que nos ofrece una estética de lo "patético". Pretende examinar y comprender los estados, la pura πάθη, que provocan en el hombre las obras de la poesía y de las artes plásticas. La exigencia máxima que imponemos al artista, la suprema y hasta única regla a que sometemos al genio, no consiste en que se someta en su creación a determinadas normas objetivas, sino que se halle presente por entero como sujeto en todo lo que crea; que sea capaz de imponer al espectador su propia emoción interior. *Soyez toujours pâthétiques et ne laissez jamais languir vos spectateurs, ni vos auditeurs,* ésta es, para Dubos, la primera máxima que el estético inculcará al artista. Lo que da valor a los cuadros pictóricos y a los poéticos es el patetismo de las imágenes y no su semejanza con los objetos externos. Con este retorno a la fuerza primordial de la pasión, sin duda alguna que Dubos ha fecundado la estética, pero también nos damos cuenta de los límites que desde este punto se le imponían. Una teoría del arte tan exclusivamente orientada hacia el espectador, corre constantemente el peligro de medir el contenido estético de la obra sólo por su efecto sobre aquél, acabando por confundirlos. Peligra que la obra de arte se convierta en mero "espectáculo". Una vez que ha satisfecho el afán de espectáculo, que ha provocado la participación del oyente, que ha mantenido en *crescendo* su excitación, no importa mucho con qué medios se haya operado todo esto. La mera intensidad del afecto le sirve como criterio estético válido y el grado de la excitación

35 Dubos, *ob. cit.*, sec. I.

decide sobre su valor. La poesía y la pintura no persiguen ni conocen otro fin más alto que el de gustar y conmover y en esto precisamente reside su excelsitud: *le sublime de la poésie et de la peinture est de toucher et de plaire.*[36] Kant ha objetado a la ética del eudemonismo que con ella se nivelan todas las diferencias entre los valores morales acabando por destruirlos, porque quien pretende medir el valor ético de una acción por su rendimiento de placer, no pregunta sobre su origen, como el que busca oro no se preocupa mucho de si procede de las entrañas de la tierra o de la arena. Una objeción parecida se puede hacer contra la estética de Dubos, que reduce todo el contenido estético al sentimiento y, a su vez, lo disuelve en excitación y afección. El hecho de esta afección, de este conmover, se convierte finalmente en el único criterio seguro que decide sobre el valor de la obra de arte: *le véritable moyen de connoître les mérites d'un poême sera toujours de consulter l'impression qu'il fait.*[37]

También en la teoría del gusto de Dubos se observa la misma diferencia si se compara con Shaftesbury. En un principio parece coincidir plenamente con él, pues subraya la inmediatez del gusto y declara que no se pueden enjuiciar las obras de arte *par voix de discussion*, sino *par voix de sentiment*,[38] pero, una vez más, la inmediatez está colocada en otro lugar y se funda por vías diferentes. Shaftesbury la busca en el principio de la pura "intuición estética", mientras que Dubos permanece en la comparación con las meras sensaciones. Con esto, el gusto artístico se va colocando muy cerca del gusto sensual. Nuestro sentimiento dirime acerca del valor de una obra de arte, ha dicho una vez Dubos, como nuestra lengua decide sobre la calidad y excelencia de un guiso. Esta manera de fundamentar lo estético carece de cualquier principio seguro para distinguir el sentimiento de la pura sensación, lo bello de lo agradable. Por el contrario, en Shaftesbury esta diferencia ocupa el lugar central y de ella ha surgido su teoría de la "desinteresada complacencia", la apor-

36 Dubos, *ob. cit.*, parte II, sec. I.
37 Dubos, *ob. cit.*, parte II, sec. 24.
38 *Ibid.*, parte II, sec. 23.

tación más importante que ha hecho a la estética. Para él, la esencia y valor de la belleza no está en la atracción que ejerce sobre los hombres, sino en que les descubre el reino de la *forma*. El animal, sometido al poder de la excitación, que en ningún momento se puede sustraer a su imperio, no tiene acceso al mundo de las formas puras. Jamás puede ser captada una forma ni comprendida y apropiada en su sentido puro si no se la distingue de su mero efecto y se la convierte en objeto independiente de la pura *contemplación estética*.[39] La intuición de lo bello, que hay que separar con rigor de su mera sensación, surge de esta contemplación, que no es un mero *padecer* del alma, sino el modo más puro de su *hacer*: su espontaneidad peculiarísima.

La relación entre belleza y verdad, entre arte y naturaleza, se fija, de este modo, en otra forma. Shaftesbury no sólo exige la coincidencia absoluta entre las dos, sino que parece empeñado en asegurarla hasta liquidar las diferencias, hasta afirmar la plena identidad. Pero entenderíamos mal la proposición *all beauty is true* si viéramos en ella un ataque a la inmanencia de lo bello y a su autonomía; porque la armonía, sostenida por Shaftesbury, entre la verdad y la belleza, no significa la dependencia de una o de otra, sino que trata de impedir cualquier dependencia unilateral. Tenemos una relación sustancial y no causal que se orienta a la determinación esencial de la naturaleza y del arte y no a ningún antes o después de sus creaciones respectivas. El arte, para Shaftesbury, se halla estrechamente vinculado a la naturaleza, no puede alcanzar ni debe pretender algo que la trascienda. La íntima coincidencia con la naturaleza, no quiere decir, para él, que se halle imbricado en la realidad de las cosas empíricas y tenga que contentarse con su imitación. La verdad de la naturaleza no se alcanza en la imitación sino en la creación; porque la naturaleza misma, en su más profundo sentido, no es el nombre colectivo de lo *creado* sino la fuerza *creadora* de la que manan la forma y el orden del universo. En esto y sólo en esto tiene que competir la belleza con la verdad, el

[39] Shaftesbury, *The Moralists*, parte 3ª sec. 2, "Characteristics", 2ª ed., Londres, 1714, II, p. 424

artista con la naturaleza. El verdadero artista no anda buscando penosamente en la naturaleza los rasgos de su creación; sigue, más bien, un modelo interior que tiene delante de sí como un todo primordial, no articulable. Pero este modelo no es ninguna apariencia, y aquél está seguro de que coincide, no con la realidad fáctica de las cosas, sino con su verdad esencial. La creación del artista no es un parto de su imaginación subjetiva, no es un fantasma vacío, sino que expresa a un ser verdadero, en el sentido de una necesidad y legalidad verdaderamente internas. El genio no recibe esta ley desde fuera, sino que, por el contrario, la saca originalmente de sí; y se nos muestra que esa ley, que no ha sido tomada a la naturaleza, está, sin embargo, en completa armonía con ella y lejos de contradecir a su forma fundamental, más bien nos la descubre y corrobora. "La naturaleza mantiene perpetua alianza con el genio y lo que el uno promete la otra lo produce"; en estas palabras de Schiller tenemos acaso la caracterización más sobria de la concepción de Shaftesbury acerca de la relación entre el arte y la naturaleza. El genio no necesita buscar a la naturaleza, a la verdad; la lleva en sí y ha de estar seguro de que, de mantenerse fiel a sí mismo, tropezará siempre con ella. Así, frente a la forma de imitación exigida por la estética clásica, se hace valer el principio de la subjetividad que significa algo muy distinto que en el sistema del empirismo psicológico. Si para éste el yo se convierte, por último, en un mero haz de representaciones, para Shaftesbury es una totalidad primordial y una unidad indivisible; unidad en la que abarcamos de inmediato la figura y el sentido profundos del cosmos, y comprendemos el genio del todo y lo captamos simpáticamente. La exigencia de verdad de Shaftesbury apunta a esta naturaleza en el sujeto y no a la mera objetividad de las cosas y de los hechos, y a esta naturaleza convierte en norma de la belleza. Cuando Kant define en la *Crítica del juicio* el genio como el talento (don de la naturaleza) que da la regla al arte, camina, al fundar trascendentalmente esta proposición, por una vía propia; pero el contenido coincide por completo con Shaftesbury y los principios y supuestos de su estética intuitiva.

Un paso más allá en la conquista de un concepto nuevo y más hondo de la subjetividad estética se realiza, al ensancharse el ámbito de los problemas estéticos, cuando, a partir de mediados del XVIII, al lado de la "analítica de lo bello" se presenta, cada vez con mayor claridad y precisión, la "analítica de lo sublime". Con esto no se produce un enriquecimiento en cuanto al contenido, porque el tema que se aborda no hace sino recoger un motivo que se pierde en los primeros comienzos de la estética filosófica. También la teoría clásica había recogido este tema de la tradición antigua. Boileau tradujo y comentó en el año de 1674 la obra de Longino acerca de lo sublime.[40] Pero en este comentario no se encuentra ninguna indicación en el sentido del nuevo giro que experimenta el problema de lo sublime en la estética del XVIII y la significación metódica que logra. La obra de Burke *Philosophical inquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful* (1756) representa el primer germen decisivo del problema. No está orientada en sentido sistemático ni psicológico, no representa ninguna doctrina estética compacta, sino que se ocupa de determinados problemas estéticos que trata de discriminar agudamente y describir con fidelidad e integridad. Pero esta pura descripción le lleva a describir una laguna de la sistemática estética habitual. Se suelen señalar el orden, el equilibrio, la demarcación clara y la fácil perspectiva total como caracteres del objeto bello, pero pronto resultan insuficientes para abarcar el conjunto de lo estéticamente significativo y eficiente. La definición no abarca una clase de fenómenos cuya realidad se impone irremisiblemente a la observación despreocupada, no perturbada por ningún prejuicio teórico. La contemplación de la belleza, como proporción serena y como totalidad íntegra, no es lo que en nosotros despierta la emoción más profunda. Se produce cuando en vez de enfrentarnos con la integridad compacta de la forma lo hacemos con su relajamiento y hasta con su completa disolución. No sólo la forma, en el sentido de clasicismo severo, sino también lo *informe*, posee su va-

40 Para más detalles sobre esta traducción, véase H. von Stein, *ob. cit.*, pp. 4ss.

lor y derecho estéticos; no sólo gusta lo regulado sino también lo irregular, no sólo lo captable en medida cierta, sino también lo *inconmensurable*. Burke designa este fenómeno, que rompe los marcos conceptuales de la estética al uso, con el nombre de lo *sublime*. Lo sublime se ríe de la exigencia estética de proporción, pues precisamente el trascenderla constituye su carácter. Consiste en ese trascender y actúa en virtud de él. No sólo lo que interiormente plasmamos y perfilamos en pura intuición actúa sobre nosotros, sino también todo lo que se sustrae a semejante tentativa y que nos sobrecoge en vez de ser plasmado y dominado por nosotros. Nunca nos sentimos más conmovidos que cuando nos afecta este inaprehensible; nunca experimentamos el poder de la naturaleza y del arte en tal grado como cuando nos hallamos ante lo enorme. El hecho de que no sucumbamos a lo enorme, sino que nos afirmemos frente a ello, y que nos conduzca a una elevación de todas nuestras fuerzas, he aquí lo que se manifiesta en el fenómeno de lo sublime y lo que constituye su profundo atractivo estético. Lo sublime rompe las fronteras de lo finito, pero esta ruptura no la siente el yo como aniquilamiento sino como una especie de exaltación y liberación; porque en este sentimiento de lo infinito, que se le descubre, se le comunica una nueva experiencia de su propia infinitud. Esta concepción y explicación de lo sublime, no sólo supera los límites de la estética clásica, sino que excede también a Shaftesbury, porque para éste, aunque en el himno a la naturaleza de sus *Moralistas* manifiesta su profunda receptividad para la atracción de lo sublime, la idea de la forma constituye el principio estético fundamental. Al mismo tiempo, ocurre que se fija un nuevo sentido y se proclama una nueva pretensión de la subjetividad en el ámbito de lo estético. La significación histórico-espiritual de la doctrina de lo sublime consiste en que, desde el terreno del arte, se señalan los límites del eudemonismo y se rebasan sus estrechas fronteras. Un resultado por el que luchó la ética del siglo XVIII inútilmente, lo recoge Burke como fruto maduro con la ayuda de la estética. Para construir su doctrina de lo sublime tiene que marcar una diferencia rigurosa en

el concepto de placer estético. Conoce y describe un tipo que en modo alguno coincide con el mero placer sensible, ni siquiera con la alegría que experimentamos en la contemplación de lo bello, pues es de naturaleza específicamente distinta. El sentimiento de lo sublime no representa una intensificación de aquel placer y de aquella alegría, sino más bien es la contrapartida de ambos. No se puede describir como mero *pleasure*, sino que es expresión de una afección muy distinta, de una *delight* peculiar que no excluye lo espantoso y terrible, pues más bien lo reclama y acoge. Existe, por lo tanto, una fuente del placer estético puro que se distingue rigurosamente de la mera apetencia de felicidad, de la búsqueda de gozo y satisfacción en objetivos finitos: *a sort of delight full of horror, a sort of tranquillity tinged with terror.*[41] Y todavía tiene lugar en virtud de la problemática de lo sublime una nueva exaltación y liberación. En este sentimiento se expresa la íntima libertad del hombre frente a los objetos de la naturaleza y al poder del destino y el individuo se libera de los vínculos a que se halla sujeto en su calidad de miembro de la *comunidad*, del orden civil social. En la vivencia de lo sublime desaparecen también estas limitaciones y el yo se encuentra devuelto a sí mismo y tiene que afirmarse en su independencia y radicalismo frente al universo, tanto físico como social. Burke subraya que existen en el hombre dos tendencias fundamentales, una que le lleva a conservar su propio ser y otra que le conduce a la vida de la comunidad. En la primera descansa el sentimiento de lo sublime y en la segunda el sentimiento de lo bello. Lo bello reúne; lo sublime aísla; lo uno civiliza, puesto que desarrolla las formas agradables del trato y sirve al refinamiento de las costumbres; lo otro penetra hasta el fondo del yo y nos entrega por completo a nosotros mismos. No existe en el hombre ninguna otra vivencia estética que le produzca a tal grado valor para consigo, valor para su origi-

41 Sobre el conjunto, véase Burke, *A philosophical inquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful*, Londres, [illegible], especialmente pp. 208ss; sobre la distinción de Burke entre *pleasure* y *delight*, *vid.* la exposición de Folkierski, *Entre le Classicisme et le Romantisme*, pp. [illegible]ss.

nalidad e insobornabilidad, como la impresión de lo sublime. De este modo se supera una limitación que se había dejado sentir siempre en el desarrollo de la estética clásica. Creyó que sus reglas no expresaban sino la sencilla verdad de la obra de arte y que no le imponían más vínculos que los procedentes de la cosa misma, de la naturaleza de cada uno de los géneros artísticos; pero la práctica de la estética clásica nunca fue por completo fiel a este ideal teórico, pues en lugar de la buscada verdad natural, se desliza una verdad relativa y socialmente placentera; en lugar de las leyes universales de la razón, determinadas convenciones sociales.[42] La teoría de lo sublime conoce este peligro. Separa con más rigor que nunca la esencia de la apariencia, la naturaleza de la costumbre, la sustancia del yo y su verdadera hondura de los puros accidentes y relaciones. El problema del genio y el problema de lo sublime cooperan en la misma dirección y constituirán los dos motivos espirituales que servirán para desarrollar una concepción más profunda de la individualidad y en virtud de lo cual esta concepción se irá modelando progresivamente.

5

Entendimiento e imaginación. Gottsched y los suizos

Si comparamos el desarrollo de la estética alemana en el siglo XVIII con la marcha de la francesa y de la inglesa, se revela en seguida una diferencia característica en la tendencia intelectual básica y en el temple de su espíritu. Si únicamente consideramos el contenido de los problemas particulares y el análisis y explicación de cada uno de los conceptos, no es posible marcar una diferencia señalada entre las diversas culturas nacionales. Como en todos los demás campos, el siglo XVIII nos muestra en éste un intercambio incesante de pensamiento. Los hilos van de una a otra parte y se entretejen en tal forma que apenas si es posible destacarlos del tejido para llegar hasta su origen. La posición especial de la

[42] Cf. antes pp. 320ss.

estética alemana no descansa, por lo tanto, en motivos conceptuales singulares ni en proposiciones o teoremas aislados. Apenas existe un concepto o un teorema para el que no encontremos algo análogo y paralelo en la producción francesa o inglesa. Y, sin embargo, todas las incitaciones que fluyen a Alemania se aplican con un nuevo sentido y se orientan a una meta distinta. La problemática de lo estético se coloca por primera vez bajo la dirección y, en cierto modo, protección de la *filosofía sistemática.* Ninguno de los estéticos alemanes destacados se contenta con observar y describir y ninguno de ellos desea permanecer en el ámbito de los fenómenos estéticos. Más bien la cuestión se orienta hacia los vínculos existentes entre el arte y otros dominios de la vida espiritual; se trata siempre de demarcar con nitidez lo específico de la facultad estética respecto a otras facultades, como el entendimiento, la razón, la voluntad, para proyectar, después de esta demarcación, una imagen total del espíritu en su unidad interna y en su diversidad y peldaños. Leibniz injerta en la filosofía alemana este afán sistemático que elabora y disciplina la doctrina de Christian Wolff. Ni en Francia ni en Inglaterra se ha dado semejante "disciplina" teórica de la estética. En Francia, desde comienzos del XVIII, a partir de las influencias de las obras de Bouhours y Dubos, se posterga cada vez más el espíritu rigurosamente racional de la filosofía cartesiana. En el desarrollo posterior se mantiene, es cierto, el estrecho vínculo entre la filosofía y la crítica estético-literaria, pero es la filosofía la que expresamente renuncia a la forma de sistema. A partir del *Traité des systèmes* de Condillac, se emprende por todos lados la lucha contra el "espíritu de sistema".[43] Lessing ha dicho de Diderot que ningún espíritu más filosófico se había ocupado, desde Aristóteles, del teatro, pero la filosofía del drama de Diderot que se desarrolla en sus diálogos sobre el arte dramático, es todo menos sistemática. No es lógicamente constructiva, consecuente y concluyente, sino que se mueve en una serie de *aperçus;* es saltarina y ecléctica. Del mismo modo, en Inglaterra, el pensador más profundo y rico en el campo de la

[43] Cf. antes pp. 23ss.

estética, verdadero promotor de todo el desarrollo posterior, se burla de la ortopedia de la sistemática filosófica. De Shaftesbury es la frase "el camino más sensato para llegar a loco es el camino del sistema".[44] Por el contrario, en Alemania, aun en los casos en que se luchaba por los derechos y la primogenitura de la imaginación, la estética nunca se sublevó contra el dominio de la lógica. No le declaró la guerra, sino buscó su alianza; no pretendía liberar a la fantasía de la prepotencia de la lógica, sino que buscaba una lógica propia de la fantasía. Cuando los suizos, protagonistas en la lucha entre imaginación y entendimiento, atacan a Gottsched, no por esto quieren renunciar al rigor lógico de Wolff. La obra de Bodmer *Von dem Einflusse und dem Gebrauche der Einbildungskraft, zur Ausbesserung des Geschmackes* (1727) está dedicada a Wolff y se coloca, en cierto modo, bajo su protección: porque su modo demostrativo de filosofar hará posible, dice Bodmer, edificar las artes sobre principios ciertos. De Wolff los suizos pasan a Leibniz, y lo primero que recuerdan es la aportación lógica del gran filósofo; pues declaran que el servicio esencial prestado por Leibniz para la fundación de una filosofía del arte consiste en que, mediante su sistema de la armonía preestablecida, ha asestado un golpe mortal a la sensación, "la ha destituido de su función de juez, tanto tiempo ejercida sin derecho, convirtiéndola en una *causa ministrante* y *ocasional* del juicio del alma"[45] Con esta posición central que asume el problema del juicio en los suizos, no se expresa que ellos pretenden en modo alguno romper los vínculos entre la *lógica* y la estética. Se hallan en medio de un movimiento orientado hacia una síntesis y hacia una vinculación más firme entre ambas, que encuentra su culminación en la *Crítica del juicio* de Kant.

Teniendo en cuenta esta circunstancia se hace todavía más difícil señalar el tema en torno al cual se debaten Gott-

[44] *Soliloquy or Advise to an Author*, parte III, sec. I ("Characteristics" I, p. 290).

[45] Bodmer, *Briefwechsel von der Natur des poetischen Geschmacks* (1736). Más detalles sobre las relaciones de los suizos con la filosofía wolffiana-leibniziana, véanse en H. von Stein, *ob. cit.*, pp. 279*ss.* y p. 295.

sched y los suizos. El debate apasionó los ánimos y Goethe testimonia, en su *Poesía y verdad,* cuán profundamente afectó a la marcha de la poesía alemana. Pero para los mismos contemporáneos fue difícil dar con el núcleo de la disputa en el cúmulo de escritos polémicos. "Se nos figura —escriben Mylius y Cramer en el prólogo a *Hallischen Bemühungen zur Beförderung der Kritik und des guten Geschmacks*— que los escritos de los suizos acerca de la poesía podían estar en un mismo armario con el arte poética de Gottsched sin que llegaran a pelearse, como imagina Swift de los libros de los viejos escritores. No nos es posible contestar a fondo a los que nos pregunten por las causas verdaderas de esta discusión crítica; el poeta que algún día cante esta guerra, tendrá, sin duda, tanta necesidad de revelación como Homero para escribir la lucha entre Aquiles y Agamenón."[46] Parece como si todos los análisis literarios y filosóficos que han originado no hubieran aportado esa revelación, pues los juicios sobre los motivos verdaderos de la disputa y las fuerzas que la mueven siguen oponiéndose diametralmente. Hettner dice que es fácil ver la idea decisiva que creció y se fortaleció bajo el enredo de las disputas personales; la lucha representa el primer choque serio de las influencias francesas e inglesas. Gottsched fue un partidario ardiente y fanático del clasicismo francés y esto constituye su justificación y también falta de justificación histórica. Pero las cosas no son tan fáciles. Porque, por un lado, Gottsched no se ha sustraído a las influencias de la literatura inglesa —cita a Shaftesbury y a Addison y ha copiado al último la forma de sus hojas semanales— y, por otra parte, en la teoría de los suizos apuntan incitaciones procedentes de la estética francesa. En el prólogo a la *Critische Dichtkunst* de Breitinger, Bodmer se apoya expresamente en Dubos para demostrar que las mejores obras no deben su origen a las reglas, sino que, por el contrario, éstas deben su origen a aquéllas. No se puede señalar desde fuera la verdadera diferencia entre Gottsched y los suizos, sino desde dentro, no por el género de influencias a que estuvieron

[46] Citado según Hettner, *Literaturgesch. Des achtzehnten Jahrhunderts,* 3ª ed., 3ª parte, lib. 1, p. 359.

sometidos mas por el núcleo germinal distinto de sus problemas sistemáticos. Esta diferencia se destaca a plena luz si salimos del campo de los problemas meramente literarios y estéticos, si nos damos cuenta que esta pugna no representa sino un momento único y una acción parcial de una pelea espiritual mucho más amplia. Sólo dentro de la total situación espiritual del siglo XVIII puede ser comprendida la tesis que Gottsched y los suizos habrían de contribuir a que triunfara dentro de la poética. Por muy extraño que parezca a primera vista, para aclarar históricamente la oposición tenemos que acudir, no sólo a la *lógica*, sino al *conocimiento de la naturaleza*; porque apoyándose en este conocimiento se estuvo desarrollando en el siglo XVIII una nueva forma de lógica. Al ideal de una disciplina meramente deductiva, que avanza de lo universal a lo particular y deriva éste de aquél, se opone el ideal del análisis empírico. Sin renunciar a principios generales, no los afirma como existentes de antemano, como proposiciones *a priori* intocables, sino que pretende ganarlos por la observación de los fenómenos y demostrar su validez en ellos. Se mantiene la correlación entre fenómeno y principio, pero el acento se desplaza. Aquéllos no han de ser deducidos de ciertos principios determinados y fijados de antemano, sino los principios se extraerán de los fenómenos y serán probados constantemente en ellos.[47] En la explicación de la naturaleza, el tránsito de Descartes a Newton expresa de la manera más clara este cambio de la orientación metódica; en el campo de la estética se manifiesta con la mayor claridad en la oposición entre Gottsched y los suizos. En esta correspondencia sorprendente entre dos campos tan distantes se nos corrobora de nuevo la unidad de la textura mental que caracteriza al siglo XVIII. Descartes había colocado su resumen de física, tal como lo proyectó en su escrito *Le monde*, bajo el lema: dadme materia y os edificaré un mundo. El físico y el filósofo de la naturaleza puede intentar semejante construcción porque el plan del universo se le halla manifiesto en las leyes universales del movimiento. No necesita tomar estas leyes uni-

[47] Cf. antes pp. 67*ss.*

versales a la experiencia; son de género matemático y se hallan incluidas en las reglas fundamentales de la *mathesis universalis,* que el espíritu comprende por sí mismo en su necesidad. Esta misma pretensión, cree Gottsched, discípulo de Descartes y de Wolff, se puede levantar en el dominio de la poesía, para así someterla al señorío de la razón. Dadme cualquier materia, un tema cualquiera, y os mostraré cómo, siguiendo las reglas verdaderas de la poética, se puede formar una poesía perfecta; así podríamos resumir el contenido y la intención de su *Critische Dichtkunst.* "Lo primero es escoger un principio moral instructivo, según la naturaleza del propósito que uno se ha impuesto: después, imagínese un acontecimiento completamente general en el que ocurra una acción en la que aquel principio escogido salte a la vista". Por lo tanto, el principio, la verdad teórica o moral precede; sigue el acontecimiento poético, para servirle de ilustración, para hacerlo patente en un ejemplo concreto. Los suizos presentan las cosas al revés, defienden el primado del acontecimiento sobre el principio. Es cierto que no han renunciado al propósito instructivo, sino que, por el contrario, insisten en él; pero este propósito se logra por otro camino, por el de la *imaginación* y no por el del entendimiento. Es misión de la poesía —y en esta tesis coinciden los suizos con Dubos— conmover, pero lo patético no es su finalidad única y máxima. Se conmueve la fantasía para abrir paso a la penetración de la razón y prepararle así la entrada en el sentimiento de los oyentes. Lo que no pueden el puro concepto y la doctrina abstracta se alcanzará con la elección adecuada de las metáforas, de los tropos poéticos; por esta razón el tropo cobra una importancia decisiva y se coloca en el centro de la poética. Breitinger ha concebido una *Kritische Abhandlung von der Natur, den Abischten und dem Gebrauche der Gleichnisse*[48] en que trata de explicar el uso de la metáfora con ejemplos sacados de los escritores más famosos entre los antiguos y los modernos. Pero el símbolo no posee un sentido y valor independientes; no es más que la preparación para otra cosa y el ropaje con que ésta se reviste.

48 Zurich, 1740.

"Lo mismo que un médico sagaz dora o azucara las píldoras amargas, así tendrán que proceder los que quieran emplear la verdad como remedio para fomentar la felicidad humana." Por eso Breitinger declara que la fábula de Esopo, que cumple con esta doble misión excelentemente, es el género poético más perfecto. Se inventó para procurar acceso al corazón del hombre, de suerte que éste no pueda negarle su asentimiento a verdades por lo demás secas y amargas, revistiéndolas artísticamente con un disfraz atrayente.[49] El concepto de lo maravilloso, que caracteriza la poética de los suizos, cobra, desde este punto de vista, su más seguro perfil, y no tiene su valor porque proceda del juego desembarazado de la fantasía y rebase todas las leyes de la razón. Prescindiendo de que la invención maravillosa queda vinculada, si no a la realidad, por lo menos a las leyes de lo posible, sigue además ligada, si quiere ser verdaderamente poética, a su propósito. Mediante lo novedoso y sorprendente que lleva en sí, pretende mover el sentimiento y dirigir este movimiento a la meta perseguida por el poeta, a una meta moral. Semejante contraposición de direcciones, que no es absoluta, se revela en la disputa acerca de la relación entre el genio y la regla. No sólo Gottsched sino también los suizos se hallan muy lejos de la concepción del genio que se nos presenta en la estética intuitiva de Shaftesbury. Ni Bodmer ni Breitinger están dispuestos a dispensar al genio de la disciplina severa de las reglas; también ellos pretenden establecer normas; pero tratan de descubrirlas en los fenómenos, en las realidades del arte poética, en lugar de imponerlas desde fuera. Parten de la intuición poética para luego reducirla a conceptos y principios especulativos. Su ventaja esencial respecto a Gottsched reside en que son capaces de esta intuición, en mucha mayor medida y en un sentido mucho más profundo que él, y que Homero, Dante y Milton significan para ellos vivencias poéticas reales. Pero para el crítico estas vivencias representan el comienzo y no el término; tendrá que destacar a clara conciencia las reglas que implícitamente se hallan en ellas; el arte

[49] Breitinger, *Critische Dichtkunst*, Zurich, 1740, p. 166; *vid.* Hetner, *ob. cit.*, p. 382.

del "crítico analítico" deberá sacar de las obras lo que la naturaleza ha realizado en el genio poético, y transformarlo en un patrimonio seguro y firme. Se corrobora una vez más la fuerza del análisis empírico que rescata lo universal de lo particular, que descubre la regla escondida en las formaciones y en los fenómenos concretos. En el prólogo a la *Critische Dichtkunst* de Breitinger, declara Bodmer que las reglas no son mero fruto de la obstinación o del ciego azar, sino que más bien han nacido de la atención prestada a lo que es verdaderamente constante en la impresión estética, a lo que ejerce una acción permanente sobre el sentimiento. Lo mismo que la investigación de la naturaleza del siglo XVIII alía la experiencia y la geometría, y parte del experimento y de la observación sensible para buscar en el dominio de lo observable la determinabilidad matemática, así los suizos piden del auténtico crítico de arte que cumpla adecuadamente con las dos exigencias. Tiene que entregarse a la experiencia que le ofrecen las grandes obras de arte y dejarse guiar por ellas, pero esta guía no quiere decir que se someta de una manera absoluta. Así como el físico encuentra en lo sensible la exactitud matemática, el crítico de arte busca en las creaciones de la fantasía algo necesario y por encima de toda arbitrariedad. Comienza con la contemplación y se mantiene firme en ella, pero para descubrir la forma peculiar que la determina y la certeza demostrable de que es capaz.

6

Cimentación de la estética sistemática. Baumgarten

Cuando Kant habla de Alejandro Baumgarten, a quien destaca entre todos los pensadores alemanes contemporáneos, suele calificarlo de "analítico excelente". Con esto caracteriza, de manera certera y sobria, el rasgo predominante de su espíritu y de su aportación científica. Las obras de Baumgarten han elaborado hasta en sus más finos detalles el arte de la aguda determinación y análisis de los conceptos. Entre todos

los discípulos de Wolff es el que mejor domina la técnica lógica enseñada por su maestro y con la que proporcionó a la filosofía alemana su primer apoyo firme. La *Metafísica* de Baumgarten constituye, por largo tiempo, el modelo admirable de la exactitud en la determinación de los conceptos, en la escrupulosidad de las definiciones y en la conexión de las demostraciones. Kant ha recurrido constantemente a esta obra y ha basado en ella sus lecciones sobre metafísica. Sin embarga, la aportación original históricamente decisiva de Baumgarten se halla en otro lugar. No es sólo uno de los destacados jefes de la lógica de la escuela, que domina como un virtuoso y a la que ha conducido a su máxima perfección formal, sino que su hazaña intelectual consiste en que en este trabajo de perfección lógica ha tenido plena conciencia de una limitación sistemática y de contenido. De la conciencia de la misma surgió su aportación original, pues con ella se ha realizado la cimentación filosófica de la estética. Cuando Baumgarten transita por el campo de la lógica y recorre todo su ámbito, se le evidencia la necesidad de una nueva tarea. Y cuando, para abordarla, tiene que acudir a sus premisas intelectuales, se le hace patente la condicionalidad de estas premisas. Así se destaca la estética de la lógica, pero al mismo tiempo descubre los límites inmanentes de la lógica académica tradicional. No es un mero virtuoso de la razón, sino que cumple con el ideal de la filosofía que Kant designa como el ideal del "autoconocimiento de la razón". Es un maestro del análisis, pero esta maestría no le conduce a una sobrestimación de sus medios y de sus objetivos, sino por el contrario, a una clara determinación y discriminación de los mismos. La máxima elaboración del análisis se convierte en algo productivo, pues lo lleva hasta un punto en que surge espontáneamente un nuevo germen en el que se inicia una síntesis espiritual nueva.

Esta síntesis ideal es la que presta fuerza y peso a la primera definición de Baumgarten de la *estética como ciencia.* No sería ciencia ni podría llegar a serlo si se limitara a ser la denominación abarcadora de todas las reglas técnicas para el logro de la obra de arte o de todas las observaciones

psicológicas sobre sus efectos. Todo esto pertenece a ese género de empirismo que es el polo opuesto de la auténtica y propia penetración filosófica y constituye su contraste metódico más fuerte. Cada ciencia recibe su contenido y sentido filosóficos del entendimiento de lo que representa en la totalidad del saber; del punto y lugar que le corresponde en este todo. Tiene que subordinarse al género común del saber; pero, dentro del mismo, ha de hacerse cargo de una tarea especial y llevarla a cumplimiento de un modo característico. El concepto genérico del saber se determina por el concepto de *conocimiento;* tendrá que ir a la cabeza y constituirá el concepto supremo para la buscada definición de la estética. Más importante que este "género próximo", que no hace más que crear el marco para la definición, es el acto de llenar este marco buscando la "diferencia específica". Baumgarten la encuentra al determinar la estética como la teoría del "conocimiento sensitivo". Parece, sobre todo si lo juzgamos desde el punto de vista de la escuela y con sus criterios tradicionales, que no ha hecho sino crear un híbrido lógico; parece que lo que con una mano da a la estética se lo quita con la otra. Porque ¿no es precisamente lo sensible —según la terminología que Baumgarten mantiene— el dominio de lo confuso, de lo que se opone al puro conocimiento y no puede ser penetrado por él? ¿Podrá afirmar la estética su rango y dignidad de ciencia si se radica en esta esfera inferior, si se constituye como una *gnoseología inferior?* Objeciones de este tipo son las que, en efecto, han dificultado la aceptación de la estética de Baumgarten y han refrenado su influencia durante mucho tiempo. Bodmer recoge la definición de Baumgarten con extrañeza y desgano, con un desacuerdo personal apenas disimulado. "Parece —escribe en su nota sobre la obra de Baumgarten[50]— que va prevaleciendo la opinión de que el gusto es una fuerza inferior de enjuiciamiento con la que conocemos de manera confusa y oscura. Según esta interpretación, no merecerá muchas alabanzas poseer un gusto que es tan inseguro, y apenas si vale la pena de empeñarse por él". Pero, con esta crítica, se trastrueca en

[50] En las *Freymüthige Nachrichten; vid.* H. von Stein, *ob. cit.*, p. [illegible]

lo contrario la intención principal de Baumgarten. Al "excelente analítico" que es Baumgarten le está muy distante la contradicción lógica de un conocimiento confuso y oscuro, pues lo que busca y pide es un conocimiento de lo oscuro, de lo confuso. El predicado señala el tema y el ámbito objetivo, pero no la manera de penetrar en él y de tratarlo. La ciencia no deberá descender al círculo de la sensibilidad, sino que es lo sensible lo que tiene que elevarse al rango del saber, penetrado y dominado por una forma especial suya. Lo sensible, como tal, por su pura materia, puede ser algo oscuro, pero eso no quiere decir que la forma en que lo conocemos y en que nos lo apropiamos espiritualmente tenga que ser también oscura y confusa. Representa una manera determinada de captar la materia, un modo nuevo y penetrante de comprender. Es la cuestión que plantea Baumgarten al principio de su estética, a que responde afirmativamente sin limitación alguna. Establece un nuevo patrón para la sensibilidad, que no trata de destruir su valor sino, más bien, de asegurarlo. Le otorga una nueva perfección pero habrá de ser comprendida como excelencia inmanente, como *perfectio phaenomenon.* Esta perfección fenoménica no coincide en modo alguno con la que persiguen la lógica y la matemática con la elaboración de sus conceptos claros; se afirma junto a ella como algo irreductible y peculiar. La conservación de esta mera coordinación le provoca a Baumgarten visible dificultad y, al expresar su pensamiento, al emplear la terminología, en gran parte heredada de la escuela, recae constantemente en la violencia de la subordinación y de la mera subsunción. Se ve precisado a establecer una determinada escala, un orden de valores y jerarquías de los conocimientos, y en ella atribuye a la estética encargada del conocimiento de lo sensible el último grado. Está al comienzo, pero es un comienzo que no parece ser sino una preparación. "Sólo por la puerta del alba de lo bello penetras en el país del conocimiento", pero el alba de lo bello parece que tiene que desvanecerse ante la plena claridad del día. Ante la verdad severa y pura, que ya no nos mantiene en la mera apariencia de las cosas, sino que nos ofrece su

ser profundo, desaparece la belleza, que es y vive tan sólo en la apariencia. El metafísico Baumgarten nunca ha abandonado por completo esta concepción; pero el analítico, el puro fenomenólogo, la sobrepasa. Esta ruptura de las ligaduras lógicas y metafísicas tradicionales era la condición histórica y sistemática previa para que la estética ganara su puesto al sol y se estableciera como disciplina filosófica de rango y derecho propios.[51]

El punto de arranque y el marco en que se desenvuelven todas las investigaciones de Baumgarten lo constituye la doctrina de Leibniz sobre el carácter gradual del conocimiento, tal como la desarrolla en sus *Meditationes de veritate, cognitione et ideis.* Pero no basta con recordar la literalidad de esta doctrina si pretendemos hacer justicia a las intenciones de Baumgarten. Leibniz opone la representación clara a la distinta atribuyendo a cada una sentido y una finalidad especiales. Se llama "clara" la representación que basta para las necesidades de la vida cotidiana, que se acomoda a ellas y nos permite la primera orientación en nuestro contorno sensible. Para esta orientación no se necesita más que distinguir con seguridad los objetos singulares con que tropezamos y acomodar nuestra conducta con respecto a ellos, a tenor de esa distinción. A quien no ve en el oro más que un objeto de uso, le bastará con conocer determinadas características sensibles que le permitan distinguir el auténtico del no auténtico o falsificado. Tiene que basarse en el color, en la dureza, en la flexibilidad y, mediante la observación exacta de todas estas determinaciones empíricas, obtendrá criterios bastantes que le amparen contra toda confusión

51 La frase de Lotze a menudo citada y no raras veces repetida sin sentido crítico de que "la estética alemana empezó a tratar su objeto con marcado desprecio" (*Gesch. der Aesthetik in Deutschland*, p. 12), no acierta, por tanto, con la intención fundamental de la doctrina de Baumgarten. Ya en el prefacio a su primer escrito, a las *Meditationes Philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (Halle, 1735), se dirige Baumgarten contra el prejuicio de que la ocupación con el problema del arte es indigna del filósofo. *Nunc autem...materiam eam elegi, quae multis quidem habebitur tenuis et a philosophorum acumine remotissima, mihi videtur... satis gravis. Ut enim... hoc ipso philosophiam et poematis pangendi scientiam habitas saepe pro dissitissimis amicissimo junctas connubio ponerem ob oculos, usque ad* § 11, *in evolvenda poematis et agnatorum terminorum idea teneor*, etc.

entre el oro verdadero y el imitado. Pero para Leibniz no es ésta la verdad auténtica y completa que persigue el conocimiento científico y que debe perseguir; porque el saber supremo y verdadero no es el saber del "qué", sino del "por qué". La ciencia no pretende juntar meros hechos ni se da por satisfecha con poder distinguir los objetos según sus características sensibles, clasificándolos con arreglo a ellas. Trata de llegar de esta multiplicidad de propiedades a la unidad de la esencia, y no puede determinarla sino llevándonos hasta la "razón" última de donde surge esta variedad y multiplicidad. El "principio de razón suficiente" se convierte, junto al principio de identidad y de contradicción, en la norma genuina de toda ciencia rigurosa; comprender las cosas no significa captarlas *a posteriori*, según sus formas de manifestarse, sino comprenderlas *a priori* por sus razones. El conocimiento *a priori* y el conocimiento de la razón significan para Leibniz lo mismo: la definición "causa" es la única expresión suficiente de toda "definición real" genuina y verdadera. El camino del conocimiento distinto no puede ser otro, por lo tanto, sino el que descompone todo fenómeno complejo en sus elementos simples, es decir, en los momentos singulares que lo condicionan y fundan. Mientras esta reducción no haya llegado a su término, y en uno de estos momentos tropecemos con alguna multiplicidad no reducida todavía, no se habrá alcanzado la finalidad de un comprender adecuado. Nuestro concepto se adecúa verdaderamente a su objeto cuando logra no sólo copiarlo, sino hacerlo que se origine delante de nosotros, remontándonos hasta sus orígenes y reconstruyéndolo a partir de ellos.

Baumgarten ha reconocido plenamente este ideal lógico y nunca ha mermado su significación dentro del conocimiento científico. Sostiene la pretensión leibniziana de un "alfabeto intelectual" con tanta mayor firmeza cuanto que, entretanto, este ideal fue ganando terreno y, gracias al obstinado trabajo de vanguardia de Wolff y su escuela, estaba muy cerca del logro. Sin embargo, existe para Baumgarten un dominio en que esta reducción del fenómeno a su razón encuentra un límite. Si explicamos el fenómeno del color

reduciéndolo a un puro acontecer dinámico con arreglo a la metódica de las ciencias exactas, no sólo disipamos la impresión sensible sino que, además, lo despojamos de todo sentido estético. Todo lo que el color representa como medio de expresión artística, todo el servicio que presta dentro de la pintura, queda liquidado con esta reducción a su concepto físico-matemático. Con este concepto desaparece, no sólo cualquier recuerdo de la vivencia sensible del color, sino también de su función estética. Pero ¿es esta función algo realmente insignificante, indiferente? ¿No posee también su valor propio y no tendrá derecho a que se le reconozca su carácter peculiar en vez de dejarla de lado? Este reconocimiento persigue la nueva ciencia de la estética. Se sume en la manifestación sensible y se entrega a ella, sin intentar marchar a otro sitio, a las razones de esta manifestación; porque este acudir a las razones lejos de explicar el contenido estético del fenómeno lo destruiría. Quien pretendiera comunicarnos la impresión de un paisaje desarticulando su puro aspecto en determinaciones aisladas y buscando para cada una de ellas un concepto distinto, describiendo, así, el paisaje en el idioma de la geología y con sus medios, de seguro habría adquirido un conocimiento científico-natural, pero en él se habría disipado todo asomo de belleza. Ésta se da a la contemplación indivisa, a la visión pura del paisaje como un todo. Y únicamente el artista, el pintor o el poeta, pueden apoderarse de esta totalidad y hacérnosla revivir en cada uno de los rasgos de su obra. Una representación pictórica o poética de un paisaje conjura mágicamente su imagen y en la visión y gozo de ella se olvida todo problema de razón como la plantean la reflexión científica y la búsqueda conceptual. Debemos abandonarnos al puro efecto y sostenernos y demorarnos en él si no queremos que el fenómeno se nos deshaga entre las manos. Los efectos fenoménicos no constituyen la esencia metafísica, pero el ser estético puro está vinculado a ellos.[52] La observación de un objeto a través

[52] Cf. p. cj. Baumgarten, *Aesthetica*, § 588: *Nec est analogi rationis ordinario primas universi caussas, elementa et stamina prima penitius examinare, dum haeret in effectis phaenomenis.*

de un microscopio puede descubrir al naturalista sus componentes y con ellos su verdadera naturaleza objetiva; pero se ha perdido irremisiblemente la impresión estética. Goethe, en un poema de su *Leipziger Liederbuch* ha expresado este pensamiento:

La inconstante libélula
revolotea al aire de la fuente.
Hace tiempo me alegra contemplarla.
Obscura a ratos, brillante ahora,
como el camaleón tornadiza.
Roja en seguida y luego azul;
azul que es pronto verde.
¡Quisiera ver de cerca
sus colores magníficos!
Mas su vuelo no cesa.
Suavemente se ha posado en la hierba.
¡Aquí está! ¡Ya la tengo!
Puedo verla despacio.
Y no es más que un triste oscuro azul.
Así pasa contigo, que analizas tus alegrías.

En estos versos se expresa con imágenes el contenido esencial de la doctrina goethiana, en pleno acuerdo con lo que Baumgarten enseña como teórico de la estética, transformado en intuición poética y expresando en ella de una manera concreta e inmediata. Se nos abre el acceso a un campo en el que el principio de razón suficiente, exigencia de todo conocimiento distinto, no tiene fuerza alguna. Este principio es el hilo de Ariadna que se nos presta para que salgamos del laberinto de la realidad fenoménica para llegar a la región de lo inteligible, de los noúmenos. Pero el arte no realiza ninguna trascendencia ni la tolera; no trata de escapar al fenómeno sino de permanecer en él; no desea penetrar en sus razones sino que pretende captarlo en su puro "qué" y presentarlo en su peculiarísimo ser y "ser así". No necesitamos temer que, al renunciar al hilo del principio de razón, nuestro mundo espiritual vuelva al caos, porque tampoco la realidad meramente intuible es un puro laberinto, sino que posee en sí su propia medida. La obra de arte autén-

tica nos presenta esta medida de manera inmediata; no se contenta con explayar ante nosotros un cúmulo de intuiciones sino que lo domina, lo conforma y hace que en esta forma venga a nosotros su unidad interna. Toda intuición verdaderamente estética no se limita a mostrarnos la multiplicidad y la variedad, sino que en ambas hay un orden y concierto determinado. Si nos permitimos designar el dominio de lo estético con la expresión *perceptio confusa*, ha de ser con la condición de extenderla en su riguroso sentido etimológico. Quiere decir que en toda contemplación estética tiene lugar una confluencia de elementos y que no los destacamos de la totalidad de su intuición, que no los mostramos aislados ni los podemos perseguir por separado. Esta confluencia no engendra confusión porque el todo mismo se nos presenta, en su puro aspecto, como determinado y articulado en su integridad. Esta articulación —y ésta es la tesis fundamental de la estética de Baumgarten— no se puede obtener por vía y rodeo de concepto. Corresponde a la esfera preconceptual que la lógica pura no tiene por qué conocer ni atender ya que, por el lugar que ocupa, considerará que incumbe a las fuerzas anímicas y cognoscitivas inferiores. Pero estas fuerzas inferiores también poseen su *logos* y para ellas precisa su correspondiente teoría del conocimiento, su *gnoseología inferior*. Baumgarten se inclina al dominio riguroso de lo racional y no permite ninguna excepción ni trata de menguar las normas puramente lógicas, pero defiende la causa de la intuición estética pura ante el tribunal de la razón. Quiere salvar la intuición al mostrar que en ella rige asimismo una ley interna. Si ésta no coincide con la de la razón, constituye un "análogo" de ella.[53] Este *analogon rationis* nos indica que la esfera de la ley no coincide con la de los conceptos lógicos, sino que es mucho más amplia; que existe una legalidad que se levanta sobre lo arbitrario y excluye el capricho subjetivo, legalidad que, sin embargo, no puede expresarse en la forma de los puros conceptos. La razón, como un todo, acoge ambos momentos. No se limita

53 Ya al comienzo de su obra, Baumgarten define la estética como *ars analogi rationis*, *vid.* Prolegomena, § 1.

a lo meramente conceptual sino que se dirige al orden y a la legalidad, sea cualquiera la materia en que se exprese y encarne.[54] En su totalidad, así entendida, sigue la razón señora, sin que su señorío se convierta en yugo y en coacción interior. Baumgarten encuentra la expresión feliz de que su poder nunca debe degenerar en tiranía.[55] No hay que despojar de su naturaleza propia al dominado, ni debe éste renunciar a su ser peculiar, sino que, por el contrario, ha de ser comprendido, conservado y protegido. El fin que se propone la estética es la legitimación de las fuerzas anímicas inferiores y no su represión y liquidación.[56]

Los detalles de la doctrina de Baumgarten se contienen ya en este primer principio; las peculiaridades de la obra de arte que nos va mostrando, y especialmente todas las modalidades de la representación y de los medios poéticos, se derivan de aquél. En su empeño de profundidad y totalidad gusta de amontonar las designaciones de los caracteres en que se expresa la diferencia de la representación puramente poética de la lógico-científica. Exige de la primera luz y claridad, plenitud y sinceridad, riqueza y transparencia; pide que todas las representaciones empleadas por el poeta lleven peso interno, fuerza convincente y vida. Pero todas estas determinaciones de *ubertas* y *magnitudo,* de *veritas* y *claritas,* de *lux* y *certitudo* se pueden concentrar en una sola exigencia para la que Baumgarten encuentra la característica expresión de *vita cognitionis.* No quiere apartar la poesía del manantial del pensamiento y por eso comienza definiendo la estética como el arte de pensar bellamente (*ars pulcre cogitandi*).[57]

[54] Cf. *Aesthetica,* § 18: *Pulcritudo cognitionis sensitivae erit universalis consensus cogitationum, quatenus adhuc ab earum ordine et signis abstrahimus, inter se ad unum, qui phaenomenon sit.*

[55] *Imperium in facultates inferiores poscitur, non tyrannis. Aesthetica,* § 12.

[56] Esta tendencia fundamental de la nueva ciencia se manifiesta con especial claridad en la exposición de Georg Friedrich Meier; *vid.* sus *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften,* parte I, Halle, 1748, § 5, § 13, § 16*ss.*, etc.

[57] *Aesthetica* § 1: *Aesthetica (theoria liberalium artium, gnoseologia inferior, ars pulcre cogitandi, ars analogi rationis) est scientia cognitionis sensitivae.*

Pero exige que el pensamiento poético sea no sólo forma, sino también color; no sólo verdad objetiva, sino también viva. Esta "visión viva" no reclama que, a tenor de las reglas de la formación lógica de los conceptos, marchemos de lo particular a lo general, sino que captemos lo universal en lo particular y lo particular en lo universal. La abstracción, que nos señala el camino a los géneros superiores, significa, frente a la intuición, un empobrecimiento y una atrofia. El proceso de abstracción es, al mismo tiempo, un proceso de sustracción; alcanzamos lo universal al prescindir de lo particular y olvidándolo cada vez más. Así, la universalidad se puede lograr a costa de la determinación; la dirección hacia la universalidad se opone a la determinabilidad.[58] La estética es la que sutura este hiato; porque su verdad no se puede encontrar por encima de la determinación, ni contra ella; sólo en ella y por ella se verifica. La belleza no exige, como el concepto científico, "claridad intensiva", porque posee "claridad extensiva". Alcanzamos la claridad intensiva cuando logramos reducir el todo de una intuición a unas cuantas determinaciones fundamentales para reconocer en ellas su auténtico ser; pero la claridad extensiva estética no tolera semejante mengua y concentración conceptuales. El artista quiere recorrer verdaderamente el ámbito de la realidad intuible, abarcar en una sola mirada su centro y su periferia.[59] Es propio del genio artístico, según Baumgarten, no sólo una fuerte receptibilidad sensible y la potencia de la fantasía, sino también una *dispositio naturalis ad perspicaciam*.[60] Esta "perspicacia" se diferencia de la agudeza analítica del pensamiento científico porque no penetra más allá de los fenómenos ni camina hasta sus "razones", sino que trata de abarcarlos en su totalidad y en su modo de ser inmanente, unificándolos en una imagen plástica total.

58 Sobre la oposición que existe entre la "formación conceptual individualizadora" de Baumgarten y la "formación conceptual abstrayente" de Wolff, *vid.* especialmente la exposición de Bäumler, *ob. cit.*, pp. 198ss.

59 Sobre la diferencia entre claridad "intensiva" y claridad "extensiva", *vid.* especialmente Baumgarten, *Meditationes de nonnullis ad poema pertinentibus*, § 13ss.

60 *Aesthetica* § 32.

Baumgarten ha podido describir este contraste entre el espíritu artístico y el científico prestándoles, por primera vez, una expresión rigurosamente filosófica, porque podía apoyarse en una experiencia propia, interior y viva. Henrich von Stein, en su *Enstehung der neueren Aesthetik,* advierte cuán equivocada y despistadora es la idea que supone que Baumgarten ha descubierto y fundado su estética sistemática partiendo de un interés exclusivamente gnoseológico y por una especie de pedantería lógica. Baumgarten procede de la contemplación directa de la obra poética y él mismo ha tenido veleidades de poeta. En el prólogo a las *Meditationen* confiesa que apenas se le pasó un día en que no ensayara algún poema. Por muy pobres que fueran sus dotes poéticas, esta diversión le familiarizó con el tema poético y le dio a conocer su diferencia de un tema puramente lógico. Le bastaba con examinar su propia actividad para darse cuenta inmediata de la diferencia. Significa un paso importante lo mismo para la filosofía del lenguaje como para la estética que, para fijar esta diferencia, acuda en primer lugar a la forma y a la dirección fundamental propios del lenguaje poético. El lenguaje es el medio en que se encuentran la representación científica y la artística. Lo mismo las ideas que desarrolla el lógico o el investigador científico como las sensaciones y representaciones que el poeta desea despertar en nosotros, requieren de igual modo la mediación de la palabra, pero sirve, en cada caso, a un fin completamente diferente. En el tratamiento científico de un tema la palabra funciona como signo conceptual y todo su contenido se reduce a una significación abstracta. Como ha dicho Hobbes, se emplean como "unidades de cálculo del espíritu" y en el desarrollo y la elaboración más altos del lenguaje científico nos vemos colocados en un plano en el que se ha disipado todo residuo intuitivo que acompaña siempre a la palabra. No nos movemos ya en el círculo de las palabras sino en el de los meros símbolos y todo nuestro esfuerzo se orienta a dar una expresión unívoca por medio de ellos a toda operación de nuestro pensamiento. La *scientia generalis* termina —como Leibniz sostuvo siempre— en la elaboración y realización de una

charateristica generalis. Pero lo que es etapa suprema de perfección en la ciencia, significaría dentro del arte tanto como su muerte, porque le vaciaría de todo contenido intuitivo concreto. La nueva ciencia de la estética quiere precavernos de este riesgo del conocer porque no se orienta hacia la perfección del *conocimiento sensitivo,* puramente intuitivo, como tal. *Aesthetices finis est perfectio cognitionis sensitivae, qua talis. Haec autem est pulcritudo.*[61] La fuerza y la grandeza del artista, del verdadero poeta, consiste en prestar el hálito de la vida a los "fríos signos simbólicos" en que se mueve el lenguaje cotidiano y el lenguaje conceptual de la ciencia, insuflándoles la *vita cognitionis.* Ninguna palabra que el artista emplea queda muerta o vacía, sino que vive interiormente y está preñada de un contenido intuitivo inmediato. Todo lo que tiene carácter formal desaparece del "discurso" poético y ocupa su lugar la expresión plástica. Baumgarten concibe la poesía bajo el concepto superior de "discurso"; pero no por eso traiciona sus ideas estéticas fundamentales; no por eso se somete a la férula de la pura retórica. La determinación más concreta que nos ofrece en este "discurso" orilla inmediatamente el peligro. *Oratio sensitiva perfecta est poema:*[62] sólo puede llamarse poesía al discurso u oración que posee la fuerza de la expresión sensible perfecta, que nos conjura una intuición viva y nos mantiene vinculados a ella.

Con esto, y en forma rigurosamente sistemática, se señala un problema que ocupó sin descanso a la estética del siglo XVIII. A partir de Dubos y de los suizos había llamado constantemente la atención sobre el carácter intuitivo de todo lo auténticamente poético; pero no pudo prestar forma concreta a este pensamiento más que con ayuda de la pintura. El empleo de la frase *ut pictura poesis,* que está en boga antes del *Laoconte* de Lessing, tiene aquí su base y sus auténticas raíces. Bodmer escribe sus consideraciones críticas sobre los "cuadros" poéticos y Breitinger en su *Critische Dichtkunst* se propone expresamente "investigar a fondo la pintura poé-

61 *Aesthetica* § 14.
62 *Meditationes de nonnullis ad poema pertinentibus* § 9.

tica en el aspecto de la invención" e ilustraría con ejemplos de poetas antiguos y modernos. En este punto se plantea un nuevo problema. ¿Es realmente posible que el poeta compita con el pintor, que trate de ofrecernos con sus "signos artificiales" lo mismo que éste con sus "signos naturales"? ¿O no significará semejante competencia una confusión arbitraria de las artes, un desconocimiento y destrucción de los medios estilísticos propiamente poéticos? Baumgarten nos advierte de semejante riesgo cuando declara que la exigencia de una expresión pictórica es un error que nace de tomar una parte por el todo. Esta exigencia no es, por lo tanto, filosófica ni sistemática, sino más bien metafórica. Se ha puesto en lugar del género verdadero, del concepto supremo auténtico, la *cognitio sensitiva,* una de sus especies, la de la descripción pictórica. El poeta no puede ni debe pintar con palabras, pero puede y debe, mediante ellas, despertar en el oyente representaciones claras, vivas, sensitivo-intuitivas. En esto consiste su don fundamental, el *ingenium venustum* que dice Baumgarten. Esta indicación, considerada históricoespiritualmente, parece una profecía, pues cuarenta años antes de la *Crítica del juicio* y de la obra *Über die bildende Nachahmung des Schönen* de Carlos Felipe Moritz, anuncia ya el "pensar plástico" de Goethe. El *ingenium venustum* no trata sólo de comprender los objetos, de captar géneros y especies, sino que vive en la contemplación de los objetos. Le es propia la *venusta plenitudo* que no puede resultar de una mera composición y que no se deja reducir a partes separadas. En este tipo de ingenio se expresa un temple espiritual total, que presta a lo que toca y atrae a sí su propio color. Este temple del ánimo como todo, es lo que caracteriza al espíritu artístico, lo que le da el carácter que no se puede adquirir ni aprender sino que nace con el artista. *Ad characterem felicis aesthetici generalem requiritur Aesthetica naturalis connata* (φύσις, *natura* ευφυία), *dispositio naturalis animae totius ad pulcre cogitandum, quacum nascitur.*[63]

Con esto, la estética de Baumgarten nuevamente se remonta sobre el ámbito de la pura lógica. Quiere ser una

63 *Aesthetica* § 28.

lógica de las fuerzas cognoscitivas inferiores; pero con ella no sólo pretende servir al sistema de la filosofía, sino en primer lugar a la doctrina del hombre. No es casualidad que Herder haya enlazado con Baumgarten y que lo señale como el verdadero Aristóteles de la época.[64] En él encuentra acuñado el nuevo ideal de la humanidad, al que se entregará por completo. Ya al comienzo de la estética tropezamos con este nuevo imperativo humanista que Baumgarten asigna a la filosofía como doctrina de la sabiduría. *Philosophus homo est inter homines, neque bene tantam humanae cognitionis partem alienam a se putat.*[65] El desarrollo de talentos especiales, sobre todo el talento de la desarticulación analítica de conceptos, puede convenir al sabio y adornar al especialista; pero por este camino nunca podrá cumplirse con el cometido que incumbe al filósofo. Éste exige que no quede en barbecho ningún campo del conocimiento ni quede raquítica ninguna disposición del espíritu. El espíritu filosófico no debe figurarse superior a las dotes de la intuición y de la fantasía; tiene que impregnarse de ellas y equilibrarlas con las dotes del juicio y de la deducción. De una semejante armonía surgen la perfección y la compacta integridad del sistema filosófico; y de ella deriva también la más alta encarnación individual del espíritu filosófico. La educación suprema y más pura de este espíritu no puede alcanzarse por la mera cultura de las fuerzas del entendimiento.[66] El filósofo es pariente del artista en un rasgo esencial de su pensamiento, en su voluntad de totalidad.[67] Si no puede competir con éste en la creación de lo bello, sí puede atreverse con el conocimiento de lo bello, y en virtud de él, de la estética

64 Herder, *Fragment über die Ode*, Werke (Suphan), XXXII, p. 83; *vid.* especialmente, *Von Baumgartens Denkart in seinen Schriften*, Werke XXXII, pp. 178ss., y *Entwurf zu einer Denkschrift auf A. G. Baumgarten, J. D. Heilmann u. Th. Abbt, Werke* XXXII, pp. 175ss.

65 *Aesthetica* § 6.

66 Cf. especialmente *Aesthetica* §§ 41ss.

67 Cf. la observación característica en Baumgarten, *Meditationes* § XIV: *Si quis... in utraque facultatis cognoscitivae parte excellat et quamlibet suo adhibere loco didicerit nae, illi sine alterius detrimento ad alteram exasciandam incumbet, et Aristotelem, Leibnitium cum sexcentis aliis pallium lauro jungentibus fuisse sentiet prodigia, non miracula.*

sistemática, completar su propia imagen del mundo. Así la nueva disciplina no sólo se legitima lógicamente sino que se exige y justifica éticamente. Porque las "bellas ciencias" no constituyen ya un campo parcial relativamente independientes del saber, sino que animan a todo el hombre y le hacen ser lo que puede y debe ser.[68]

De este modo, el problema de lo bello conduce a la fundación sistemática de la estética pero también al establecimiento de una nueva "antropología filosófica", y una idea que caracteriza a toda la cultura del siglo XVIII tiene corroboración y cobra fuerza. Desde un nuevo punto se nos muestra otra vez que comienza a operarse en el pensamiento del siglo un cambio radical en los criterios habituales. Este cambio se refiere a la relación entre el entendimiento humano y el divino, entre el *intellectus ectypus* y el *intellectus archetypus*, y apunta cada vez con mayor claridad. Ya no se trata, como en los grandes sistemas metafísicos del siglo XVII, en Malebranche o Spinoza, de resolver sencillamente lo finito en lo infinito, eliminándolo de este modo. Lo que se pide ahora es la afirmación de su peculiaridad frente a esta medida suprema; y, al tiempo que se reconoce su naturaleza específica, se la defiende y afirma. Cuando al fundamentar la estética sistemática se propugna la autonomía de lo bello no se hace sino proclamar implícitamente este derecho básico de la naturaleza finita y su forma de ser independiente y peculiar. Porque entre los principios que la filosofía escolar alemana acoge de la doctrina de Leibniz está que el ser divino se halla fuera y por encima de la esfera en la que podemos buscar el fenómeno de lo bello, y en la que únicamente se encuentra. A la esencia del conocimiento divino corresponde según Leibniz que no se mueva en el círculo de las representaciones sensibles, sino que se dé por completo en ideas adecuadas, es decir, que cualquier todo concebido por ella sea penetrado exhaustivamente y resuelto hasta sus últimos elementos cons-

68 Cf. G. F. Meier, *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, t. I, § 5, § 13, § 15, § 20, etc.

titutivos fundamentales.[69] Ante semejante modo de conocimiento el fenómeno de lo bello se resuelve en nada; debemos —así se expresa Mendelssohn en sus *Briefe über die Empfindungen*— no confundir la Venus divina, que consiste en la perfección, en la adecuación absoluta de todos los conceptos, con la Venus terrena, con la belleza. Lo bello, considerado metafísicamente, no descansa en una capacidad del alma humana, sino más bien en una incapacidad; una fuerza cognoscitiva más perfecta que la nuestra no tendría experiencia de lo bello.[70] Mendelssohn puede apoyarse en Baumgarten para esta contraposición entre la belleza sensible y la nueva perfección intelectual; pero en el segundo la contraposición está al servicio de otra tendencia intelectual y lleva otro acento. Pues si Baumgarten señala los límites de lo bello, quiere, sin embargo, mantener al hombre dentro de estos límites; no debe rebasar lo finito, sino transitar en todas direcciones dentro de él. Si con esto queda muy atrás del ideal del conocimiento adecuado, divino, cumple, sin embargo, con su propia naturaleza y destino. Así, a través de la estética de Baumgarten, irrumpe, en medio de la rigurosa trabazón de la filosofía escolar alemana, el mismo pensamiento que hemos visto operar en la elaboración "ilustrada" de la ética, de la filosofía de la religión, del derecho y del Estado. La Ilustración ha aprendido a renunciar cada vez más a lo absoluto, en el sentido rigurosamente metafísico, al ideal de la "semejanza divina del conocimiento"; en su lugar, se va impregnando de un ideal puramente humano que trata de determinar cada vez con más agudeza y de cumplir con mayor rigor.

Con la humanización de la sensibilidad encuentra respuesta otra cuestión que preocupó de continuo al siglo XVIII. La filosofía de este siglo no sólo define los derechos de la imaginación, sino también los de los sentidos y los de las pasiones sensibles. La doctrina cartesiana, según la cual las pasiones no son otra cosa que *perturbationes animi*, se recha-

[69] Cf. Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, Philos. Schriften (Gerhardt) IV, p. 423.

[70] Mendelssohn, *Briefe über die Empfindungen* (1755). Quinta Carta

za cada vez más; se presentan ahora como los impulsos vivos, como los móviles auténticos que animan el acontecer psíquico y lo mantienen en marcha.[71] Por todos lados, y especialmente en la psicología y en la ética francesas, aumentan las voces en favor de la emancipación de los sentidos. Al estoicismo del siglo XVII, que no fue tan sólo una doctrina filosófica sino que se manifestó además en la tragedia clásica como un motivo de la creación artística, se le opone ahora un sentir epicúreo que adopta las formas más diversas y muestra los más variados matices. Con *L'Art de jouir* de Lamettrie, puede recomendarnos el puro placer sensual, puede recomendarnos también una técnica de refinamiento intelectual y de sublimación constante de la alegría por la existencia. Los libertinos del XVIII, el círculo de las gentes del mundo que se reunían en París en el Temple o en el salón de Ninón de Lenclos, en Londres en el salón de Madame de Mazarin, han tratado de llevar este arte a la perfección y han encontrado en Saint-Evremond su representante más fino y más destacado.[72] De estos círculos han salido toda una serie de escritos que componen una verdadera escuela del goce, que prepara su logro hasta en un sentido puramente teórico y que pretende enseñar la manera de acrecentarlo y de apurarlo.[73] El refinamiento del placer del que hablan, tiene, sin duda, su significación estética; pero la estética desarrollada sobre esta base no deja de ser una estética de la excitación. Refuerza al máximo la receptividad e impresionabilidad para las excitaciones sensibles, pero carece de cualquier acceso al manantial verdadero de lo artístico, al campo de la espontaneidad. Éste es el defecto capital que supera la estética en Baumgarten; defiende los derechos de la sensibilidad, pero no trata

71 Cf. antes pp. 124*ss.*

72 Para más detalles sobre este círculo de los *libertins, vid.* Mornet, *La pensée française au XVIIIe siècle,* París, 1929, p. 28.

73 Cf. Saint-Evremond, *Oeuvres meslées,* Amsterdam, 1706; Rémond le Grec, *Agathon ou Dialogue de la volupté* (1702); publicado en el *Recueil de divers écrits,* por Saint-Hyacinthe; Baudot de Juilly, *Dialogue entre M. M. Patru et d'Ablancourt sur les plaisirs* (1700); un análisis detallado de estos escritos nos ofrece G. Lanson en su ensayo: "Le rôle de l'expérience dans la formation de la philosophie du XVIIIe siècle en France" (*Études d'histoire littéraire,* París, 1930, pp. 164*ss.*).

de desatarla, sino de llevarla a su perfección espiritual, que no puede residir en el placer sino en la belleza. La belleza es placer, pero un placer específicamente distinto de todos los que nacen de la vida impulsiva. Porque en él no gobierna el poder del deseo, sino la apetencia de la contemplación pura y del puro conocimiento. Por eso nos revela la vida, el movimiento íntimo y la pura espontaneidad que también habita dentro de lo sensible; con él penetramos en la auténtica *vita cognitionis sensitivae*. Así como antes recordamos a Herder, ahora estas ideas nos llevan a pensar en las cartas de Schiller acerca de la educación estética. Baumgarten es uno de los primeros pensadores que ha superado la dualidad de "sensualismo" y "racionalismo" y ha iniciado una nueva síntesis productiva de razón y sensibilidad.

Pero Baumgarten no alcanzó de pleno la meta ideal que se había propuesto, no pudo recorrer hasta el final el camino que tan claro vieron sus ojos. Ya nos dice al comienzo de su estética que su obra no hará sino preparar la ruta para la nueva ciencia, pero no constituirla sistemáticamente.[74] También en el aspecto puramente subjetivo había para él determinados límites; porque su obra está concebida al estilo de la escuela y queda vinculada a él. Las nuevas ideas defendidas por Baumgarten no encuentran su forma adecuada; tienen que moldearse apretadamente en parágrafos y parece que a veces pierden así libertad de movimientos. Quien acierte a leer como es debido a Baumgarten, descubrirá tras esta áspera cáscara la almendra pura de su pensamiento y de su modo de exposición original. Herder, en uno de sus discursos escolares, trató "acerca del concepto de la gracia en la escuela" y para ejemplarizar se refiere sobre todo a Baumgarten. Es ella la que ha formado la estética de su favorito, el inmortal Baumgarten: "Según una fina sencillez y con la riqueza de pequeños encantos que escapan a la mirada vulgar y se presentan para los profanos como manchas oscuras.[75] De hecho la acción de Baumgarten quedó restringida a un círculo estrecho y apenas si ha prendido en la vida de

[74] Cf. *Aesthetica* § 5.
[75] Herder, Werke (Suphan), XXX, pp. 325.

la nueva poesía alemana. Lessing es el primero que lo reúne todo. A él le fue dado conciliar pensamiento y acción, teoría y vida, y llevar a pleno cumplimiento la consigna *vita cognitionis* que proclamara Baumgarten. Todo lo que éste considera corresponder al carácter del verdadero esteta (*ad characterem felicis Aesthetici pertinens*), se realiza en el espíritu de Lessing. Con él encontramos todos los factores de *ubertas,* de *magnitudo*, de *veritas,* de *claritas,* de *certitudo,* de *copia,* de *nobilitas,* encarnados en un solo individuo; la alianza más feliz de la *dispositio acute sentiendi* con la *dispositio naturalis ad imaginandum,* con la *dispositio ad saperem non publicum, immo delicatum* y la *dispositio naturalis ad perspicatiam.* Es la unión que presta a la obra de Lessing su carácter incomparable y su eficacia también sin par. Si apartamos cada uno de los conceptos estéticos fundamentales de Lessing, ninguno de ellos es motivo suficiente de esta acción. El contenido de esos conceptos no ha sido creado por Lessing, pues los ha encontrado hechos. Apenas si tropezamos en Lessing con una sola idea estética ni con una sola enseñanza que no se pueda ilustrar con los escritos de Baumgarten, de los suizos, de Shaftesbury, de Dubos o de Diderot, pero sería completamente erróneo pretender con esta ostentación de fuentes poner reparos a su originalidad. También esta vez, la originalidad de Lessing no se muestra tanto en el descubrimiento de nuevos motivos intelectuales cuanto en su ordenamiento y enlace, en su dominio soberano, en su articulación y estratificación lógicas. En todo prevalece el lógico, pero su manera de articular, su crítica y arquitectónica son algo más que el enlace y secuencia de un proceso lógico meramente formal. Su propósito no se dirige nunca exclusivamente, o de preferencia, a la relación lógica de los conceptos, pues posee el don de referir cada concepto a su fondo vital propio para comprenderlo y explicarlo por él. Este es el servicio que ha realizado con respecto a todos los conceptos capitales de la estética de su tiempo. Por la manera como los trata se despojan de todo lo meramente formal y se llenan de un contenido determinado, intuitivo, concreto, y, en virtud de este contenido, puede intervenir otra vez di-

rectamente en el proceso de la creación artística y actuar sobre él. Lo decisivo en esta aportación de Lessing no es la materia del concepto como tal, sino su forma, no su "qué" en el sentido de la definición lógica, sino su transformación espiritual. En el crisol de su espíritu se verifica sin cesar este proceso de transformación, esta metamorfosis y metempsicosis de los conceptos. Lessing ha renunciado al nombre de poeta en el sentido más alto y riguroso del vocablo porque tenía conciencia de no poseer la fuerza mágica por la que el poeta no sólo inventa sus figuras, sino que les presta una existencia y una vida propias y directas. Sentía y sabía que no poseía esta forma de creación, que se da en las grandes creaciones épicas o dramáticas, en Homero o en Shakespeare. Pero si Lessing no ha poseído la magia profunda de los grandes poetas, sí una magia de pensamiento que, ni antes ni después de él, se ha presentado con tanta fuerza y seguridad. Cada concepto que entre en el campo de este pensador comienza de inmediato a cambiarse; de meros resultados, se convierten en fuerzas engendradoras y en impulsos radicalmente animadores. Ya no los recibimos como cosas hechas y acabadas, como una suma de características fijas y enunciables; los vemos hacerse y, en este hacerse, en el modo de su comenzar y en la meta lejana, todavía desconocida, hacia la que se orientan y marchan, captamos su valor y sentido verdaderos. La doctrina de Lessing acerca de la relación entre el genio y la regla, acerca de las fronteras entre la pintura y la poesía, acerca de las sensaciones mixtas, de las artes, todo esto, como mera enseñanza, podremos encontrarlo detalle por detalle en las grandes obras de estética del siglo XVIII. Pero sólo en él la mera doctrina se hace verdaderamente viva y se injerta en la vida del arte. La "crítica productiva" de Lessing no sólo trata de estimular la creación artística, entendiendo que tal estímulo viniera siempre de fuera, sino que por su naturaleza representa un momento inmanente de la producción; es crítica productiva porque es crítica en la producción y en virtud de ella. Gracias a este rasgo Lessing conduce a la estética de la Ilustración, cuando al parecer no hace más que recoger su herencia intelectual, más allá de sus fronteras y

metas. Lo que no pudieron conseguir Gottsched y los suizos, Voltaire y Diderot, Shaftesbury y sus continuadores, él fue capaz de lograrlo. No sólo cierra el pensamiento estético de una época, sino que descubre, remontándose por encima de todas las realidades del arte, nuevas "posibilidades" de la poesía. Su más profundo servicio a la literatura alemana radica en haber visto el derecho que asiste a estas posibilidades y en haberles preparado camino libre; servicio que no se estima, ni con mucho, en lo que vale y al que se despoja de su verdadero sentido en la historia del espíritu, si como ha ocurrido otra vez en una reciente exposición de la teoría estética de Lessing,[76] se le ve como una aportación nacional y no europea. No se puede negar la conexión existente entre los conceptos generales de Lessing y la forma y problemática particulares de la literatura alemana del siglo XVIII; pero en ella, inspirado por ella, Lessing ha descubierto un nuevo aspecto y un nuevo horizonte de lo artístico en general. Goethe ha dicho de Herder que su significación como historiador y como filósofo de la historia consiste en que se sume con todas sus fuerzas en lo fáctico, singular y particular, sin por ello sucumbir al puro poder material de lo fáctico, al mero *matter of fact.* Lo que destaca en Herder como don principal es el haber convertido los "desperdicios de la literatura en plantas vivas".[77] También podríamos aplicar estas palabras a Lessing y al género de su aportación estético-crítica. Frente a los conceptos y teoremas posee la misma facultad que Herder frente al mundo de la realidad histórica. Cuando se enfrenta con ellos, por referencia o críticamente, estructurándolos u ordenándolos, le nace al proceso lógico una nueva vida y las ideas experimentan una palingenesia especial. Lessing no busca esta novedad, no persigue la originalidad por la originalidad. Antes bien, se mantiene con toda su fuerza en la tradición, la conoce perfectamente y le gusta perseguir sus huellas más lejanas y recorrer sus caminos más enredados y oscuros. Pero también aquí prefiere más el oficio

[76] Cf. Folkierski, *Entre le Classicisme et le Romantisme. Le mérite de Lessing,* así juzga Folkierski (*ob. cit.*, p. 578), *est national, et non européen.*

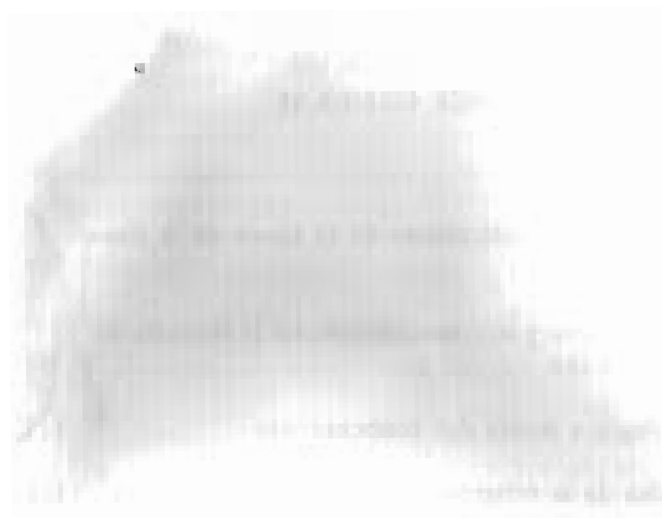
[77] Goethe a Herder, mayo de 1775.

que la posesión. Por eso dispone como ningún otro pensador de su época de la fuerza creadora que no surge de una oposición a lo dado y realizado; pero que se siente con ímpetu para recrear sin cesar lo creado "para que no se atiese". Lessing ha librado a los conceptos y principios fundamentales de la estética del XVIII de este peligro de "atiesamiento" y este servicio fue el que más le agradeció la joven generación. En *Poesía y Verdad*, Goethe nos cuenta esta acción del Laoconte; describe cómo por los "magníficos conceptos capitales se vio de un golpe arrebatado de la región de una pobre contemplación a las regiones libres del pensamiento". Lessing posee esta fuerza arrebatadora, no sólo en el campo de la poesía, sino también dentro de toda la filosofía de su siglo. A él debemos que la época de la Ilustración, que se señala en grado máximo por el don de la crítica y es gobernada por ella, no cayera en el aspecto puramente negativo y fuera capaz de aplicarla a la vida utilizándola como instrumento imprescindible para el desarrollo y la renovación constantes del espíritu.



ÍNDICE DE AUTORES Y OBRAS

ÍNDICE GENERAL



Se terminó de imprimir este libro el día
10 de diciembre de 1993 en los talleres
de Gráficas Rogar, C/ León, 44
Pol. Ind. Cobo Calleja, Fuenlabrada
Madrid

Se tiraron 2.000 ejemplares

Cuando se habla del «siglo de las luces» se ha rebasado toda indicación secular o centenaria, y se ha caracterizado, con precisión, una época histórica del pensamiento.

Es la historia de este atrevimiento la que nos cuenta Ernst Cassirer. Atrévete a saber para obrar en consecuencia, para hacerte responsable de tu vida, para que los pueblos se hagan responsables de su vida.

Se trata de un libro único, pues no hay otro que se haya atrevido a dominar la abigarrada variedad del período con una decisión semejante. Pues el «siglo de las luces» comparte con el Renacimiento la dificultad de definirlo, y así como Ferguson ha escrito recientemente una *Historia de la idea del Renacimiento* se podría hacer otro tanto con la *Ilustración*, dejando ver cómo la idea que se tiene de esta época influye decisivamente en la manera de concebir y apreciar la historia contemporánea. El libro de Cassirer añade, por ahora, el capítulo final a esa historia.



